中央研究院近代史研究所集刊
第48期（民國94年6月），1-46
©中央研究院近代史研究所

晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡*

呂妙芬**

摘要

本文討論晚明對《孝經》一種具宗教性意涵的論述，此論述以虞淳熙為代表，並與當時儒、釋、道三教融合的學術文化現象密切相關。本文主要分為兩部份：第一部份為虞淳熙論孝的內容，說明虞淳熙以孝為宇宙秩序源頭、自然與人事的應然規範，也是聖賢之學的主要旨義，並以孝為判準，譜畫出中國文明學統的宗傳圖。虞淳熙認為，至孝感通神明的境界是學的最高境界，又相信人人心中有神明，都能夠透過愛敬的齋戒心法（全孝心法）達到此境界，故他的孝論也十分強調齋戒修心的工夫，此齋戒之法又以《禮記》為依歸。

第二部份討論虞淳熙的孝論所具有的豐富文化思想資源，反映著前代《孝經》學與長期三教融合的學術背景，亦與晚明的學術氛圍密切相關。試圖從釋道二教的孝觀、晚明袾宏的淨土佛教、元以降高度理學化的淨明道，以及晚明羅汝芳、楊起元一脈的良知學，來說明此孝論的豐富文化脈絡。

關鍵詞：孝經、虞淳熙、袾宏、淨明道、羅汝芳、楊起元

---

* 此文曾發表於中央研究院近代史研究所學術討論會、美國哈佛燕京學社學術研討會、美國宗教學年會，會中得到多位學者的寶貴意見，特此致謝。我也要特別感謝楊晉龍先生以及兩位匿名審查人，他們對本文提出許多批評和修改意見。本文的研究得到行政院國家科學委員會補助(NSC 91-2411-H-001-037-AC)，在此一併致謝。
收稿日期：2004年8月23日，通過刊登日期：2005年5月5日。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

一、前　言

晚明年間（1580 年代至明亡）曾出現一股重新出版、詮釋《孝經》，並提倡《孝經》學的風潮。[1]目前存留的明代《孝經》學文獻中，包括三部重要的總輯性著作：朱鴻（約 1510 生）所輯的《孝經總類》（約 1580-1590 年代出版）、江元祚的《孝經大全》（1633 序刊本）、呂維祺(1587-1641)的《孝經大全》（1639 成書，1661 出版）。[2]這些著作除了有編纂者個人對《孝經》的詮釋，也總輯各類與《孝經》相關的文獻，因此是保留歷代《孝經》學文獻的重要著作。綜覽晚明對《孝經》的論述，我認爲可依其側重面簡單分爲二類：1. 從孝的政教功能角度立論，而不牽涉到孝感神應之事，此以朱鴻、孫本(1546 舉人）等人爲代表；2. 著重孝靈與孝德感通神明的宗教性意涵，此論則以虞淳熙(1553-1621)[3]爲代表。當然這兩種論點並不是完全互相排斥，它們在希望透過孝的教化以穩定社會秩序的目標上是一致的，持不同論點的學者們也都相信《孝經》是承載聖人之言的經典，並都感慨《孝經》在當時不被重視是嚴重的政治和社會問題，他們也都以著書立說，或上疏朝廷等實際行動，致力於《孝經》學的提倡。[4]從《孝經總類》所透露出的編纂訊息，我們也可以看見朱鴻和虞淳熙間的合作關係。[5]因此，我雖然根據論述的內容將之區分爲兩個面向，

---

1 關於晚明在江浙一帶出現一些研究、提倡《孝經》的學者，可參見加地伸行，《中國思想からみた日本思想史研究》（東京：吉川弘文館，1985），頁 171-173；張崑將也曾作表統計晚明在《孝經》類著作有大增的趨勢，見氏著，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003），頁 385-391。

2 《孝經總類》的大約出版年是根據北京圖書館藏明抄本十二卷的《孝經總類》（上海：上海古籍出版社，1995）所收十餘篇序跋推論而得。

3 虞淳熙生年根據其〈贈丁舜生〉序文推算，此資料由楊晉龍先生提供，特此致謝。該文見虞淳熙，《虞德園先生集》（北京：北京出版社，2000），卷 3，頁 17a。另外，由馮夢禎，《快雪堂集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷 59，頁 5b，亦可知虞淳熙生年當在 1553 年 3 月 16 日。

4 關於這方面的討論，參見呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61（2004 年 11 月），頁 223-260。

5 參見朱鴻，〈文公刊誤孝經旨意〉及朱鴻識於虞淳熙著作後之言，收入朱鴻編，《孝經總類》，頁 163，187。虞淳熙亦言朱鴻之學與他相契，見〈書子漸明德卷〉，《虞德園先生集》，卷 21，頁 16a-17a。關於《孝經總類》的作者群及他們的合作關係，見呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》

但這樣的區分絕對不是本質性、不可改變的。

本文選擇探討上述晚明《孝經》論述的第二個面向，主要希望通過解讀虞淳熙的孝論內涵，呈現晚明《孝經》論述具有宗教性意涵的一面，並試圖說明這種論述蘊藏豐富的文化思想資源。值得特別說明的是：本文並非以探討虞淳熙個人思想內涵或宗教態度爲主旨，故文中對於虞淳熙個人思想的全部內涵及其如何融會不同宗教的立場等議題，並沒有深入的討論，雖然爲本文討論之需，文中仍概括地描述了虞淳熙的生平與學術背景。下面的討論將主要分爲二部份：(1)從孝的宇宙秩序觀與文明系譜、孝的境界與工夫，討論虞淳熙作品中所呈顯的孝論意涵；(2)試圖進一步討論虞淳熙孝論的複雜文化脈絡，並說明其與晚明陽明學的密切關係。

二、虞淳熙的孝論

虞淳熙是浙江錢塘人，晚明著名文人，更是優游三教的人士。黃汝亨(1558-1626)說他與湯顯祖(1550-1616)、朱長春、余寅，並稱晚明文壇的四雄；[6]李日華(1565-1635)則將他與湯顯祖並列，稱兩人均「不屑人間片唾」，是晚明最具獨特風格文采的文人。鄒漪引黃汝亨對他的評論是：「迹其所志，大都以儒爲行，以玄爲功，以禪爲歸，以山水爲寄托，以詞翰爲遊戲，以聞述爲經綸。」[7]從下面李日華這段文字，我們可以想見虞淳熙活躍在不同士人群體間談道論學的風采：

> 余嘗一見虞先生於馮司成坐，偶析一義，欽聞折鹿之辨；一見虞先生於雲棲法席，忽送一難，驚觸陷虎之機；一見虞先生於西湖酒人之舫，嘯歌慨忼，微露唾壺伏櫪之歎。及其渾深沉默時，休休栩栩，竟莫之

與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61，頁 223-260。

6 黃汝亨，〈虞長孺集序〉，《虞德園先生集》，卷首，此序頁 3b-4a。

7 鄒漪，《啓禎野乘》（北京：北京出版社，2000），卷 3，頁 28a-b。

窺也。[8]

虞淳熙在爲鄧鶴（1489-約 1578）《南詢錄》作序時，自述自己的學問則曰：

> 吾三歲聞唯識，五歲聞良知，見彭山翁以旅寓，見龍溪翁以年家，若近溪、復所、我疆、涇陽皆以先施而後友之。我不詢人，人不詢我，招不來，誘不進，天下之枵虛孤陋人也。[9]

由此可知虞淳熙學問的廣度，他與當時理學家們有相當的交友與論學，雖然他更是佛門人士。虞淳熙自幼學佛，據稱他素稟慧根，年幼時即能勸人唸佛修行，稍長在居母喪時，又與弟虞淳貞共習天台止觀。他於萬曆 11 年(1583)成進士，在短暫出仕之後，因父喪歸鄉，守孝期間，歸依五戒於蓮池大師袾宏(1535-1615)。後又上天目山，坐在高峰禪師(1238-1295)修行的死關前，晝夜不休地修煉，於倦極之際豁然有悟。[10]然在馳證袾宏時，袾宏勸他不要因一點悟境而阻礙進階修行之路，要他迴向淨土，虞淳熙因此依教奉行，終身修習淨土法門。萬曆 23 年(1595)，袾宏在杭州南屏山弘講《圓覺經》，募款贖萬工池、建立放生社，當時僧俗有萬人參與盛會，而虞淳熙正是倡導人之一。[11]不久之後，虞淳熙便入南屏山修行，不再出，終老一生。[12]屠隆(1542-1605)非常佩服其修道的深度，曾說：「余嘗過其隱居，接其丰采，聆其議論，使人心地清涼，二孺之入道也如箭乎，余尚多事多累，每低頭而愧此兩君。」[13]

---

8 李日華，〈虞德園先生集序〉，《虞德園先生集》卷首，此序頁 4b-5a。文中馮司成即馮從吾，雲棲是袾宏。

9 虞淳熙，〈南詢錄序〉，《虞德園先生集》，卷 5，頁 2b。文中彭山翁是季本、龍溪翁是王畿、近溪是羅汝芳、復所是楊起元、我疆是孟秋、涇陽是顧憲成。

10 根據彭際清，虞淳熙在天目山上晝夜修證，至第二十一日仍未悟，在倦甚欲就枕之際，忽見高峰禪師斬其左臂，豁然有省。見彭際清，《居士傳》（成都：成都古籍書店，2000），頁 215-216。

11 袾宏駐錫杭州南屏山淨慈寺的時間，參見荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光——雲棲袾宏之研究》（台北：慧明文化出版，2001），頁 131-132；虞淳熙，〈萬工池記〉，《虞德園先生集》，卷 7，頁 47b-48a。

12 彭際清，《居士傳》，頁 215-216。

13 屠隆，〈虞長孺〉，《鴻苞》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷 11，頁 47a。屠隆文集中還有多處有關他向虞淳熙問道請益的紀錄，見同書，卷 39，頁 22a-27a；卷 40，頁 1a-2a，12a-13b。引文中的「二孺」指虞淳熙與弟虞淳貞，根據彭際清《居士傳》，淳貞後隱居靈鷲山，

在書寫虞淳熙的文字中，我們可以清楚看見許多神秘和靈異的事蹟環繞著這位求道者的生平。例如，據稱他在萬曆 9 年(1581)讀書湖州毗山，持長齋，禮梁皇懺，眾感其誠，皆來共禮，「至夜，懺本不收，但闔戶而散。比明，長公子啓戶先入，見五色香雲四合，驚呼諸弟共視。長孺後入，猶見一角未散，柱楝露積如凝珠，眾共嘗之，其味各別，長孺所嘗獨淡。」[14]虞淳熙的同盟好友馮夢禎(1548-1605)在《快雪堂漫錄》中，也記錄了多則有關虞淳熙親見鬼影、凶煞黑氣，及其僕化爲犬的異事。[15]另外，虞淳熙的修道經驗讓他擁有先見預知的能力，此能力不僅折服朋友跟他一同戒殺放生，[16]也影響了朋友們學道的取向。他自記道：「虞淳熙定中偶知未來事，先爲社友預道忠至，忠駭，且師熙，而弟子廣義復侈談瑜伽感應事，謂山無虎，玄鹿不罹網，以爲奇。師切責此三人者，尤詆熙魔解，且病跛，懺而後良於行也。」[17]袾宏並非懷疑這種先見能力的可能性，只是認爲追求這種超能力於求道無補。後來虞淳熙也告訴屠隆：「人習靜稍久，滓穢漸去，靈光漸現，即空中遇聖賢，知千里外事，皆常境，不足爲怪。然遽謂了道，未也。」[18]顯然同意老師的看法。以上這些紀錄或有虛構訛傳之處，但應非全然無據，而與本文相關的是，虞淳熙這種靈異神秘的經歷和傾向也充分表現在他的《孝經》論述中。

以下將分別就孝的宇宙秩序觀與文明系譜、孝的境界與工夫二部份，來討

終老一生。虞淳熙在〈與王弘憲臺憲副〉中則述及淳貞本目不識丁，聞猫聲而禪顛，遂爲詞壇墨林之牛耳，並淡食修道，後因感李贄被逮，還俗生子之事。不知彭際清所述在靈鷲山終老，是否爲後事。見虞淳熙，《虞德園先生集》，卷 25，頁 32b-34a。

14 馮夢禎說，此乃虞淳熙親口所言，見馮夢禎，《快雪堂漫錄》（成都：巴蜀書社，2000），頁 11a；另外，《居士傳》記虞淳熙中舉後，與社友誦梁皇懺，「至次日，雲光入楹，甘露沾壁，天雨金粟、玄黍、沉水香。方冬，萬花盡吐。」見彭際清，《居士傳》，頁 215。

15 馮夢禎，《快雪堂漫錄》，頁 8b-11b。虞淳熙與馮夢禎、董其昌、黃汝亨、陳繼儒、潘之恆等人同盟，問道於大壑法師，見虞淳熙，〈玄津律師傳〉，《虞德園先生集》，卷 9，頁 10a-12a。

16 虞淳熙，〈放生名位幽贊錄序〉，《虞德園先生集》，卷 4，頁 34b-35b。

17 虞淳熙，〈雲棲蓮池師祖傳〉，《虞德園先生集》，卷 9，頁 7b。袾宏並非不相信預知的能力，他自己也有此能力，重點是他認爲此無關乎得道與否。有人問他「何不貴前知？」袾宏回答：「譬如兩人觀琵琶記，一人不曾經見，一人見而預道之，畢竟同觀，終場能增減一齣否耶？」見同書，卷 9，頁 8b-9a。

18 屠隆，《鴻苞》（台南：莊嚴文化事業，1995），卷 39，頁 22a。

論虞淳熙作品中所呈顯的一種晚明《孝經》論述。所根據的史料主要是虞淳熙的〈全孝圖〉、〈宗傳圖〉、〈全孝心法〉、《孝經集靈》、《孝經邇言》、《齋戒事親之目》。《孝經集靈》是虞淳熙從各類文本中採輯有關《孝經》之故事與言說的一部作品，其中有不少神通事蹟的記載；《孝經邇言》則是一部以淺簡俚白的話語寫成的《孝經》註解，觀其語氣，當是為一般庶民所寫，朱鴻也看重此書教化庶民、改變風俗的功能。[19]儘管《孝經邇言》明顯帶有俚俗教化的氣味，卻絕不妨害其表述虞淳熙孝論觀點，主要因為其內容和虞淳熙其他較具哲學性語言的表述之間，並無矛盾。事實上，包括虞淳熙在內的許多晚明《孝經》學者，都認為「孝」具有一種徹上徹下、至簡易又極深奧的意涵，「孝」既是人人心中自明的良知、愚夫愚婦都能實行的倫理，其極致卻又是聖人也難以完全體現的境界，[20]故「孝」所涵蓋的內容和所適用的對象極廣，對於「孝」的表述，也因而具有各種不同的側重面，從孝子傳的故事、倫理的解說、哲學性的分析、到宇宙論的說明，都是論述孝的方式。雖然論述的方式不同，卻未必有義理上的根本衝突。虞淳熙論孝的文字就包含上述許多不同的論述方式，顯示極豐富的意涵與文化資源，以下就讓我進入這部份的討論。

（一）孝的宇宙秩序觀與文明系譜

《孝經左契》：「元氣混沌，孝在其中，天序日月星辰以自光，人序孝悌忠信以自彰。」[21]虞淳熙承繼這樣的思想說：「生天、生地、生人、生物的一個大義，只一箇孝字都包得盡了。」[22]又呼應著《孝經援神契》：「元氣混沌，孝在其中。」[23]虞淳熙說：

[19] 朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 187。

[20] 相關討論，見呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61，頁 223-260。

[21] 《孝經左契》，見黃奭輯，《黃氏逸書考》21（台北：藝文印書館，1971），頁 1b。

[22] 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 171。

[23] 《孝經援神契》，收入黃奭輯，《黃氏逸書考》21，頁 2a；虞淳熙多次引用此文，見其〈全孝圖〉的文字說解與〈孝字釋〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168-169。

> 孝在混沌之中，生出天來，天就是這箇道理；生出地來，地就是這箇道理；生出人來，人就是這箇道理。因他常明，喚做天經；因他常利，喚做地義；因他常順，喚做民行。總來是天地經常不易，無始無終的大法，人人同稟的良知。[24]

可見虞淳熙認為「孝」不僅是世俗倫理道德的規範，更具有一超越的向度，是在宇宙創生之前即已存在，而且是宇宙萬物和自然人文的秩序源頭，也是維繫世界和諧的應然規範。這段話明顯有緯書的色彩，而且關係到緯書對宇宙創生的敘述。虞淳熙的作品中多處引用緯書資料，他在《孝經集靈》中也採輯了一些緯書的內容，包括：孔子受命書成《孝經》，齋戒向北斗告備，有赤虹自天而下，化為黃玉刻文，孔子跪而受之的神話，以及各類祥瑞靈驗之徵。[25]可見他不但熟稔緯書，且採信，故這部份的文化資源不應被忽略。

關於緯書對創世的描述，根據冷德熙的研究，主要有兩種類型：象數的描述與神話的描述。在緯書創世神話的描述中，宇宙和天地萬物都是由聖王（百皇或有能氏庖犧）所創造，而且在創造萬物、建制文明的歷史中，也有一個從天皇大帝、太微五天帝、到感天命而生的人間聖王的傳法系譜。在《易乾坤鑿度》的創世神話的傳法世系中，有息孫、中孫、下帝孫三個階段，混沌氏（又稱渾敦氏）是屬於息孫中的一位。冷德熙指出，混渾氏是「一個直接由一種文化意象形象化、人格化的神話英雄。……是人類對宇宙最初狀態的想像之詞。」[26]另外，《春秋命曆序》中有三皇、十紀、庖犧氏十五代、五帝幾個世系傳授的大時代，混沌氏則是庖犧十五代中的一位聖王。[27]緯書的這套創世神話後來朝兩個方向發展：一是朝著宗教神化的方向發展，影響了後起的道教開天神話與神仙系譜；另一則是與儒學合流，神化的色彩被沖淡，形成天道

---

24 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 175。
25 虞淳熙，《孝經集靈》，收入朱鴻編，《孝經總類》，亥集，頁 276-277。
26 冷德熙，《超越神話》（北京：東方出版社，1996），頁 68；《易乾坤鑿度鄭氏注》，收入黃奭輯，《黃氏逸書考》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 1a-7a(358-361)。
27 冷德熙，《超越神話》，頁 75。

聖統與宗法聖統融合的局面。[28]

虞淳熙的思想固然無法被範圍在緯書思想中，不過確實吸收了緯書的觀念，他某些談到孝感神明的文字也使用了具有形象化或人格化的描述。例如，他在〈孝經集靈序〉中以「……炯炯者宇宙一人也，名天，字性，號以良知。」這樣的文字來描述神靈。[29]又提及在蒐集史料、編纂《孝經集靈》的過程中，他自己和另一位作者陳廣紛屢次夢到神靈，夢中神靈主動提示某代某人應該被收入該集，因此他們相信這本書的完成，並非出於人在史書中的蒐索採集而已，更是出於神靈的主動參與，而該書的內容就是爲見證神靈與人間孝者之間歷歷的感通事蹟。[30]更明顯的是，他在所繪的〈全孝圖〉中，不但使用了指稱人的「渾敦氏」，並將其置於天子之上。從〈全孝圖〉的安排與〈宗傳圖〉上推到具創世聖王身分的伏羲看來，極可能反映了他有緯書創世神話的人格神及從天皇下到人間感生聖王的傳法世系的概念。[31]再者，類似的思想在道教等民間信仰中也很普遍，許多道藏經典都宣稱是信徒們根據神明降筆扶鸞的啓示而記錄下來的作品，而晚明流行的善書文化也充滿了善惡必報的陰騭信仰，當時更有不少文人談論《易》學的神秘宇宙論，甚至有崇拜太乙尊神的實踐等。[32]虞淳熙本是深染三教之士，又喜談神通，雖然我們不能盡以神靈神通之事來概論其思想內涵，但是值得注意的是，他孝論的內涵強烈地呼應著晚明彌漫的宗教氛圍與善書文化，具有緯書神話及天人感應思想的成分。

關於此點，我們可以再從另一個例子來說明。虞淳熙的著作後來傳入日

28 徐興無，《讖緯文獻與漢代文化構建》（北京：中華書局，2003），頁 188-211；冷德熙，《超越神話》，頁 54-134。《太上老君開天經》（台北：新文豐出版公司，1985），頁 94-97。

29 虞淳熙，〈孝經集靈序〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，亥集，頁 274。此處我僅能說「某些文字」，因爲虞淳熙在另一些表述中，並不用人格神的概念。例如，他說：「故宇宙即吾心，吾心即宇宙，詎有一人凌出宇宙之表，俯窺旁覽。」見虞淳熙，〈復孟我疆〉，《虞德園先生集》，卷 23，頁 6b。

30 虞淳熙，〈孝經集靈序〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，亥集，頁 274。

31 〈宗傳圖〉和〈全孝圖〉見下文。

32 例如，唐樞就有此思想，並尊拜太乙尊神。見唐樞，《禮元剩語》，《木鐘臺集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995）。其他具類似思想的文本，可見於明末由鍾人傑所編的《性理會通》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995）。

本，對日本陽明學者中江藤樹(1608-1648)有非常深遠的影響，中江藤樹中年以後，學問體現了一種以孝為核心的宗教精神，開出一套融合《孝經》、《易》緯神秘思想、天人相感與陰騭果報的《孝經》信仰；[33]他不僅每早晨有拜誦《孝經》的實踐，[34]後更受了唐樞《禮元剩語》記崇拜「太乙尊神」的鼓舞，豁然證悟靈像之真，於是每月一日齋戒、祭拜太乙尊神（即皇上帝）。[35]中江藤樹以孝為核心的思想具有人格神的意涵與強烈的宗教性，這幾乎是所有研究者的共識，而中江藤樹的《孝經》文本和觀點又大多來自虞淳熙，即使我們不能忽略文本和觀念在傳譯上的變化，即虞淳熙的孝論傳至日本後必然有結合日本本土思想、被中江藤樹再創造的可能性，但我們仍然可以說：虞淳熙的孝論確實具有（或可以開出）這類思想和實踐的宗教性意涵。[36]

從虞淳熙的〈全孝圖〉亦可見其從宇宙論的高度來思考「孝」的意涵：

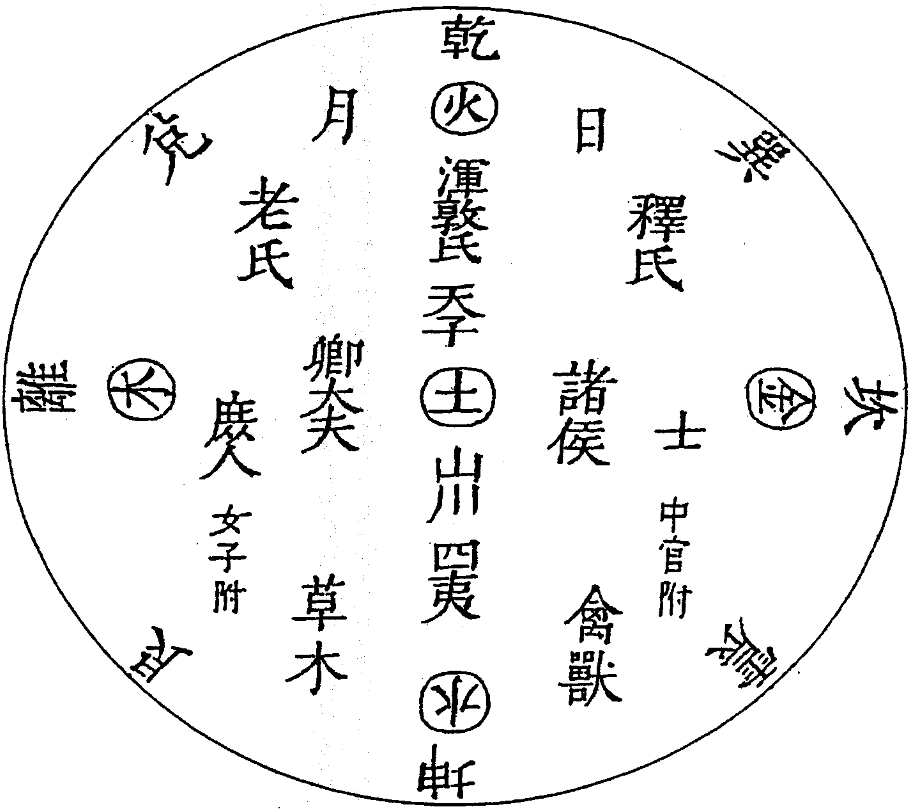
33 關於中江藤樹的生平與思想，見後藤三郎，《中江藤樹伝及び道統》（東京：理想社，1970），頁 11-79；山本命，《中江藤樹の儒學その形成史的研究》（東京：風間書房，1977）；古川治，《中江藤樹の總合的研究》（東京：ぺりかん社，1996）；張克偉，〈中江藤樹與日本陽明學〉，《東方雜誌》，復刊卷 21 期 11(1988)，頁 46-56。關於中江藤樹思想的中國淵源，參見山下龍二，〈中國思想と藤樹〉，收入山井湧等校注，《中江藤樹》（東京：岩波書店，1971），頁 356-407。

34 尾藤正英，《藤樹先生年譜》，收入山井湧等校注，《中江藤樹》，頁 296。

35 中江藤樹，〈太上天尊大乙神經序〉，收入藤樹神社創立協贊會編，《藤樹先生集》（滋賀：藤樹書院，1928），卷 3，頁 21-25。

36 許多學者強調，中江藤樹具宗教性意涵的《孝經》詮釋主要受到日本神道傳統的影響，甚至進一步推論中國不可能有類似「皇上帝」人格神的概念，但這樣的推論並無堅實證據，往往以儒家、道家、或宋明理學中的某些例子，做為與中江藤樹思想比較的對照組，卻沒有仔細考慮像緯書傳統或其他宗教文化資源的因素。事實上，既然中江藤樹的思想相當程度源自於中國文本的啓發，我們應該進一步考查是否晚明中國即有類似的思想表現，如此考查的目的並非在論證中日思想的近似性或一脈相承，但至少不至於因為強調兩國思想的差異，而忽略了許多近似的表徵。關於中江藤樹與中國陽明學的比較，可參見嚴紹璗、源了圓主編，《中日文化交流史大系・思想卷》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁 196、236-242；王健，《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上的文化命運》（鄭州：大象出版社，2002），頁 151-157；張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》，頁 97-165。

全　孝　圖



根據虞淳熙的說明，圖中的大圓代表太虛，圓中之物爲太虛所孕育萌生者，萬物都服在孝的秩序下和諧相處。虞淳熙以拆字解義的方法說明：「孝」字從老省從子之象，即「太虛爲老，能孳萌爲子」；而其形老上子下，則顯明一種上下順和的秩序，此即是孝的精神，也是宇宙自然與人間秩序的應然。[37]

[37] 虞淳熙，〈全孝圖說〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168。

因此虞淳熙在〈全孝圖〉的文字說明中，也敷陳這種在物物關照、層層相扣、根據情境與位置而不斷變化關係下的「孝」的秩序：

> 太虛為老，三才萬物為子。乾為老，坤順承為子。乾坤為老，六子為子。乾坤為老，日月五行民物為子。日為老，月受光為子。日月為老，五行民物為子。五行生我為老，我生為子。山祖脉為老，胎育為子。川源為老，委為子。五行為老，渾敦氏為子。渾敦氏為老，人為子。二氏父母為老，二氏為子。兆人父母為老，兆人為子。四夷父母為老，四夷為子。五等之貴者為老，賤者為子。禽獸草木各有牝牡雄雌，雖胎化不同，而生者為老，受生者為子。以老孚子，以子承老，無物非孝也。[38]

根據這樣的觀念，「孝」不僅意指子女對待父母的態度，更是宇宙間一切自然事物與人倫的秩序源頭，也是一切人事物關係的應然規範，因此沒有任何人、物可以不必講孝，也沒有任何情境——如父母存歿與否——可以阻礙人行孝。[39]

除了宇宙論式的談法外，虞淳熙也從歷史文化發展的角度著眼，爲「孝」的文化傳承提供一個道統式的系譜。這種傳道系譜的建立在三教內均有其歷史脈絡可尋，明清之際更有許多新的著作產生。[40]虞淳熙以孝爲核心所建構的〈宗傳圖〉如下：

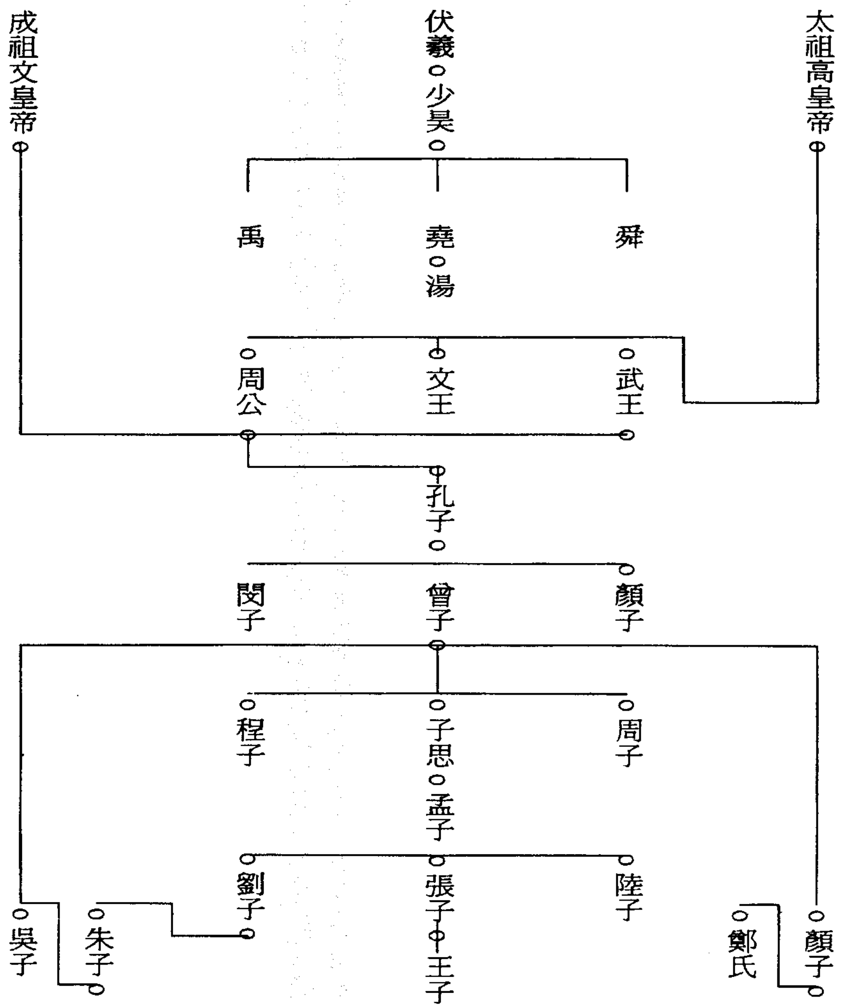
---

38 虞淳熙，〈全孝圖說〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168。

39 虞淳熙又曰：「曾子曰，夫孝推之後世而無朝夕、無時非孝也。無物不有，無時暫停，以應規也。人言釋老超出太虛，不拜父母，太虛無外，復何超，即與同體，能不孽萌而爲孝乎。」見虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168。關於孝行不受限於父母存歿的事實，可見虞淳熙論世上有孤子、義子、失怙之子、爲人後之子、中貴人五等人，常恨不能夠親身事父母。不過，虞淳熙認爲這種遺憾是因未能洞悉孝的真義，人若能體認自己是天地太虛的遺體，又依全孝心法行，便會發現天地無處不能盡孝，無處不能遇本生父母。見氏著，〈全孝心法〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 169。

40 相關討論，參見黃進興，〈「學案」體裁產生的思想背景：從李紱的《陸子學譜》談起〉，見氏著，《優入聖域》（台北：允晨文化出版公司，1994），頁 393-423。

宗傳圖



太祖高皇帝
伏羲
少昊
成祖文皇帝
舜
堯
湯
禹
武王
文王
周公
孔子
顏子
曾子
閔子
周子
子思
孟子
程子
陸子
張子
劉子
顏子
鄭氏
王子
朱子
吳子

這個〈宗傳圖〉又名「學統之圖」，因爲虞淳熙根據楊簡(1141-1225)「古之學字即孝字」之說，認爲「學」與「孝」本一，只有掌握「孝」之精神與感通孝靈之樞機者才是真正傳聖道、繼絕學的聖賢，故儒家聖賢代代相傳的學統即應以其對「孝」的詮釋與顯揚爲判準。[41]也因此，虞淳熙把歷代對《孝經》有貢獻的學者納入〈宗傳圖〉。從這個〈宗傳圖〉我們看見，道的傳授是上推到具有創世聖王身分的伏羲，在思想傳承上是以曾子、孟子下貫宋明理學爲正統，而在理學的脈絡中，則以張載(1020-1077)和王陽明(1472-1528)爲此道脈相傳的正宗。

張載〈西銘〉所揭示的天地萬物一體之仁，及以乾坤天地爲大父母、以君王爲天之宗子、以萬民爲吾之兄弟等觀念，[42]都是虞淳熙孝論的主要精神所在。虞在《孝經邇言》中說道：

> 這身子既受之父母，父母受之祖，祖受之曾祖，曾祖受之高祖，高祖受之始祖，始祖受之天地，天地受之太虛。誰為太虛？凡天地人物無窮無盡，通來只是一箇太虛全身。譬如道途，路路行得；譬如聲音，處處聽得，誰能阻隔遮蔽得他？若肯立起這箇萬物一體的身子，君臣、兄弟、長幼、朋友的路兒都通了。[43]

這種以個人之小身連屬於天地萬物之大身的觀念，既有著大小宇宙相關聯的意味，也是宋明理學萬物一體之仁的主要精神，而張載的〈西銘〉、王陽明的〈大學問〉和羅汝芳(1515-1588)的許多言論，都是這種精神的著名代表。虞

---

41 虞淳熙根據楊簡所言，「學」之籀文同於「孝」字，又以《論語》首言學，繼問孝，說明學與孝本通，故自己因此做「學統之圖」（即宗傳圖），他又說：「由二昊而下甚哲，亦以孝在混沌中，實兩儀之父母，有道學而不原太極者乎。」見虞淳熙，〈何象明武林德政詩序〉，《虞德園先生集》，卷 3，頁 31b-35a。類似之說亦可見於陽明學者王畿之論，參見王畿，〈華陽明倫堂會語〉，《龍谿王先生全集》（台南：莊嚴文化事業，1997），卷 7，頁 15a-b。而〈宗傳圖〉在取捨人物方面，之所以把明太祖和成祖提到最上，既因爲他們身爲天子的特殊身分，也因爲高祖聖諭首揭孝弟、成祖編《孝順事實》等政績。圖最下列的顏氏是顏芝與子顏貞、鄭氏是鄭玄、吳子是吳澄，都是對《孝經》的流傳與註釋有重要貢獻的學者。虞淳熙對〈宗傳圖〉的文字說明，見朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 167-168。

42 張載，〈乾稱篇〉，《張載集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 62。

43 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 172。

淳熙顯然契合這一脈的思想，他給予〈西銘〉極高的評價，認爲全篇是「天明地察語」，是一部「明事親事天之孝」的書，更是《孝經》之正傳。[44]

虞淳熙對王陽明致良知之教的理解是：「致孩提愛親不慮而知之知者」，直指人人同稟的良知天性，是孟子之正傳。[45]良知學因爲揭示人人天賦行善的本能、自然無私的孝弟之情，故成爲晚明《孝經》論述的重要根據。事實上，從《孝經總類》和兩部《孝經大全》的內容看來，即使晚明學者們的論述焦點有所差異，引用「良知」以詮釋「孝」則是一致的，因此可以說良知學是晚明許多《孝經》學者共同的思想和語彙。[46]至於羅汝芳所代表的泰州學派，更是從孝弟慈闡發致良知學的佼佼者，其與虞淳熙的關係，則於下文再論。

（二）孝的境界與工夫

在虞淳熙思想中，人是可以透過孝而感通神明的，他在《孝經集靈》就採集許多人因行孝而感通神明的例證，來說明這種神人交會的可能性。他甚至將此定爲學的最高目標，因此在他的孝論中，如何透過實踐工夫（即全孝心法）以達到感通神明的境界，是極重要的部份。

孝能感通神明的文本根據在《孝經・感應章》：「孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通。」到底所謂「孝悌之至，通於神明」是指君王而言，抑或可用以指一般庶民大眾？我在此提出這個問題，主要是因爲從對這段經文的詮釋，最容易看出上述晚明兩種《孝經》論述在詮釋上的差異，同時也凸顯虞淳熙個人的見解。從經文的上下脈絡看，既前稱明王，後引《詩》大雅文王，此段經文應該是針對人主治國而言。《孝經正義》說此章是言人主若能從諫爭之善而修身慎行，必能致應感之福；又說：「是明王有孝悌之至性，感通神明，則能于四海，無所不通。」[47]朱鴻也認爲此章的大旨在統論「明王之孝之大，

44 虞淳熙，〈宗傳圖〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168。
45 虞淳熙，〈宗傳圖〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 168。
46 關於朱鴻、孫本等人的孝經論述如何呼應著良知學的內涵，參見呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61，頁 223-260。
47 唐玄宗注，邢昺校，《孝經注疏》，《十三經注疏》（台北：藝文印書館，1982），卷 8，頁 2b。

無間於生死存亡」，[48]即所謂「幽可通于神明而神明格，明可光於四海而萬姓孚。」[49]他對全章的解釋都是扣緊明王至孝爲感通神明之機以立論。[50]統言之，從「孝治天下」的政教功能觀點來解讀《孝經》文本者，多會從感應章中讀出天子身分的特殊性，即如孫本所說：「化機係於天子」。[51]在中國傳統政治思想和禮儀制定中，作爲萬民之首、天之嫡子的「天子」，本就具有會通天人的特殊身分與能力，也只有天子擁有可以祭祀群神的權力，諸侯以下只能按照等級祭祀某些神靈，庶民則沒有祭祀的權力。[52]因此，若強調《孝經》主旨是聖人言萬世治統大義的經典，「孝悌之至，通於神明」也多解讀爲天子在修身與致祭中盡孝，感格鬼神，必能化民，成雍熙太和之政。

當然，詮釋者並不會認爲盡孝盡弟只是天子的責任，天子既是萬民之首，也是萬民的典範，天下眾民當然應該學習天子的榜樣，故《孝經正義》說：「此章唯稱王者，言王能致應感，則諸侯已下，亦當自勉勗也。」[53]只是，一般庶民的孝是否能感通鬼明、光於四海？雖然《孝經》的緯書、釋道二教的孝感故事、民間故事如二十四孝之類、方志中記載的許多孝感事蹟，都支持這種感通的可能，但就《孝經》詮釋而言，許多學者並不特別措意於此，畢竟在強調孝治天下的文義脈絡下，庶民感通的詮釋不夠適切。

然而，像虞淳熙這樣不特別侷限從天子治國的政教功能角度來詮釋《孝

48 朱鴻，《家塾孝經》，收入朱鴻編，《孝經總類》，巳集，頁 100。
49 朱鴻，《古文孝經直解》，收入朱鴻編，《孝經總類》，未集，頁 155。
50 朱鴻：「試觀昔者明王之孝至孝也，……此特明王所自盡云爾。然感通之機孰有大於此者，人固易感無論也，而天地雖大，幽明一理，明王既昭假於天地者，明矣，察矣，則郊社之時必然天神降，地祇出，神明有不彰顯者乎。孝通天地如此。又觀凡爲天子者，其尊必有父，……此亦天子所自盡云爾。然感通之機又無有大於此者，蓋鬼神雖幽，祖孫一氣，天子既昭假於鬼神者，敬矣，脩矣，慎矣，則禘嘗之際，祖考必然來格，鬼神有不昭著者乎，孝通鬼神如此。由是觀之，孝弟之至，可以通於天地鬼神而況於人乎，故曰通神明光四海，無所不通，而雍熙太和之化成矣。」朱鴻，《家塾孝經》，收入朱鴻編，《孝經總類》，巳集，頁 100。
51 孫本，《古文孝經說》，收入朱鴻編，《孝經總類》，午集，頁 125。
52 《禮記・祭法》：「有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」孔穎達等，《禮記正義》（台北：藝文印書館，1982 九版），卷 46，頁 4b。關於中國古代「王」做爲天之嫡子的特殊身分，及其宗教性意涵，見 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Ch.2.
53 唐玄宗注，邢昺校，《孝經正義》，卷 8，頁 2b。

經》，而是從「人人是太虛之遺體」、「孝德貫通宇宙萬物」的角度出發的詮釋者，則有不同的詮釋側重點。當然，虞淳熙不可能真正擺脫經文文本的限制而不談人君之孝，不過他在解釋〈感應章〉時列舉了許多民間流傳的孝感故事佐證：

> 不知母嚙指而子心動，父膺疾而子汗流，至于甘露、靈泉、神人、織女、日烏、月兔、地金、水鯉、芝草、異木，種種感通，種種難測，我成祖文皇帝詳載《孝順事實》中，親灑宸翰，歌咏其美，為人子的豈可還不篤信。[54]

無論是曾子千里感母這類父母與子女心靈感應的故事，或傳說中各類孝感祥瑞物象，[55]或《孝順事實》所載孝感靈異故事，都不乏庶民因著至孝感動神靈的例證。由此可知，虞淳熙在註《孝經・感應章》時，基本上強調的是：無論什麼社會身分，人只要憑著至孝至弟，便能感格天地神靈。這或許與他所信仰的淨土宗是比較貼近中下根器庶民的宗教有關。同樣的精神也可見於他詮釋「周公郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝」一段經文：

> 後人止要明白禮義，豈宜僭用禮儀，覺悟得此禮的義思透徹，人人可以事父配天，不必周家父子；時時可以事天事親，不必冬至季秋。所謂天地之經而民則之，我何嘗定說天子則之來。[56]

此處虞淳熙清楚地表達了：禮儀形式固然有社會身分尊卑之分，但禮義則相通，一般庶民自不能僭用天子禮儀，然若真能瞭然禮義，庶民同樣能事父配天、交會神明。更重要的是，行孝以通神明並不受限於禮儀舉行的時間與形式，而是時時、隨地可行的，且最關鍵的場域是在人心。

虞淳熙也詳細說明了人人都能夠以孝行感通神靈的理據：

---

54 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。

55 這類記載，可參見《孝經援神契》，如天子孝則有天龍負圖、地龜出書、妖孽消、景雲出游的瑞象，庶人孝則澤林懋、浮珍舒、怪草秀、水出神魚的瑞象。又記王德至則有山出林、嘉禾生、甘露降，及各類稀珍之祥瑞物出。《孝經援神契》，收入黃奭輯，《黃氏逸書考》21，頁 2a-b；32b-41b。

56 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 177。

大凡祭祀必交神明，這神明極靈極通，言語解說他不得，思慮揣摩他不得。人人自有神明，只因不肯反本，不肯齋嚴，一向迷失在幽暗處所，此時我的神明他的神明卻似一川清水，中間被土來隔著，又似一片日光，中間被屋來隔著。你但除了這壅滯的，兩水自然交通去了，這住著的兩光自然交通，此是交神明之義也。[57]

虞淳熙認爲，感通神明即人心中之神明與主宰宇宙天地的神明相交相通的境界，而且人人心中都有神明，就是天賦稟具的良知。既然如此，致良知與感通神明當然都是人人可以（應該）付諸實踐的，並非僅對天子而言。事實上，此處的詮釋與他所理解的「致良知」有密切關係，他在這段話下文，接著便說良知就是人心之神明，所以「心之良知即鬼神之會也」。又說：致良知就能自然至孝至弟，也就能達到神明彰、鬼神著的境地。[58]這樣的詮釋與陽明學者（尤其王畿和泰州學者們所代表的一派）所謂的良知朗現雖有可通之處，但虞淳熙並不認爲人之良知能夠時時完具，反而極重視心受蔽昏塞的情形，而力主齋戒洗心之心法，故在精神上與王畿所代表的陽明學是有所違離的。[59]

因此，在虞淳熙孝的論述中，孝感的關鍵不僅止於外在的行爲表現，更在人心；交神明不必然需要通過祭祀的儀式，人心才是關鍵。而人心的神明並非時時清明完美，只有透過齋戒洗心的工夫才可能達到與宇宙神靈相會通。因此，虞淳熙論孝的重點相當程度是擺在實踐面的齋戒心法上談，此可充分見於其〈全孝心法〉：

可見此身不但是父母的遺體，也是天地的遺體，又是太虛的遺體。保養遺體之法，不過馭氣攝靈一事；馭氣攝靈不過愛敬二字。愛之極為敬，敬之至為齋，齋戒洗心到得浩然之氣塞乎兩間，赫然之光照乎四表，方纔是箇全孝，方纔叫做孝子。[60]

---

57 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 181-182。
58 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。
59 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。
60 虞淳熙，〈全孝心法〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 169。

虞淳熙在此文中，逐步地展開他對全孝心法的解釋，他先提到保養太虛遺體的方法是「馭氣攝靈」，而馭氣攝靈又以「愛、敬」之情爲基礎。「愛、敬」在《孝經》中屢次並提，[61]「愛」指子女對父母自然的親愛之情，是和睦融融、自然天成的生生之情，也是天賦良知的一種體現；「敬」則是一種有上下秩序和距離的尊嚴之情，是禮制等社會規範的基礎，必須在成長過程中，逐漸懂事後才能教導的。虞淳熙說親愛和尊嚴之情都是人自然稟賦的情感，就像春秋季節的自然變化一樣，因此聖人教愛、教敬，都是順著人自然之情而成教化，毫無斲傷矯造。[62]不過，他並不認爲愛與敬完全平等，他說：「敬兼得愛，愛兼不得敬」；「愛之極爲敬」；「敬之極無所不通」；「愛之極爲敬，敬之至爲齋。」[63]

〈全孝心法〉的工夫以人人本具的愛親之情爲本，進而推致敬，再從敬推到齋戒的工夫，最後達到「浩然之氣塞乎兩間、赫然之光照乎四表」的境地。虞淳熙對齋戒的理解主要根據《禮記》，此處他與其他許多晚明學者一樣，抱持《孝經》爲諸經總會的立場，認爲聖人以《孝經》言孝之綱領，《禮記》則詳細記載孝之節目，故《禮記》成爲理解如何行孝的重要依據。[64]虞淳熙在《齋戒事親之目》中條列多條《禮記》關於齋戒的文字，並一一註解說明，由此即可見他如何構思著「全孝心法」的實踐細節。例如，他說：「致齋于內曰齋，散齋于外曰戒，合而言之曰敬，條而示之曰教。」[65]「戒」指變食遷居、不飲酒、不茹葷、不入寢室等外在行爲；「齋」指心齋，而「敬」則是合內外之心齋與身戒而言。他又引《禮記・祭統》之言：

---

61 例如，「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人」；「聖人因嚴以教敬，因親以教愛」；「故不愛其親而愛他人者謂之悖德，不敬其親而敬他人者謂之悖禮；」「教民親愛莫善於，教民禮順莫善於悌，………禮者敬而已矣」；「生事愛敬，死事哀慼。」見《孝經》天子章、聖治章、廣要道章、喪親章。見唐玄宗注，邢昺校，《孝經正義》，頁 11、37-38、43、56。

62 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 177。

63 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 174；179；〈全孝心法〉，同書，頁 169。

64 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61，頁 223-260。。

65 虞淳熙，〈齋戒事親之目〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 185。

及時將祭，君子乃齋，齋之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，則不齋，不齋則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齋也，防其邪物，訖其嗜欲。耳不聽樂，故記曰齋者不樂。言不敢散其志也，心不苟慮，必依于道，手足不苟動，必依于禮。是故君子之齋也，專致其精明之德也。故散齋七日以定之，致齋三日以齊之，定之之謂齊，齋者精明之至也，然後可以交於神明也。[66]

《禮記》這段文字記載君主將祭之時齋戒的情形，內容包括耳不聽樂、言不苟言、手足不苟動等外在行爲，但卻更強調內心敬的狀態，即《禮記‧祭統》篇所言：「夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也，心怵而奉之以禮，是故唯賢者能盡祭之義。」[67]虞淳熙認爲這段文字說及心齋與身戒，使人能「思道依禮，定極神通，齊幽齊明，齊宇齊宙。」故推崇其爲「虞廷精一之傳，孔門明德之旨也。」[68]據此，我們可以說，虞淳熙對於孝德實踐的理解並不是抽象地講愛、敬之情，更是逐步推進落實於以《禮記》爲依據的心齋與身戒，這與他親身實踐的釋氏戒律與止觀應有密切關係，此也清楚地反映在其註解文字中。[69]

虞淳熙又說及齋戒與感應的關係，以及齋戒在日常生活中的地位：

況且這感應的事不是纔做一件便有一件的徵驗，如劉向洪範五行之說，今人拋離親舍，靜養幾載，便說我已齋心，因何沒這感應？只為古人齋戒工夫不傳于世，致有此弊。你且只看經中郊祀明堂一節，與此章之意，便已知得幾分，大抵要順著無改無移的天心，無聲無臭的祖德，無始無終的孝字，防邪物、訖嗜慾、不妄思、不妄動，專致精

66 虞淳熙，〈齋戒事親之目〉，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 185。
67 孔穎達等撰，《禮記正義》，卷 49，頁 1a (830)。
68 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 185。
69 例如，他在《孝經邇言》中談到齋時說：「釋氏嘗食素矣，衣緇矣，撤音樂矣，屏妻子矣，何以辭而闢之曰：彼西域之交神明者也，吾中夏之交神明者也。禮失而求之野，禮幸勿失，毋求之夷。」又說：「……彼釋氏止觀，老氏默朝，思各有成，同爲攬鏡而自照，夫曰自照，無三氏矣。」參見朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 185。

明洗心，十日纔喚做齋戒一番。[70]

可見孝之感應並不是一蹴即成的。這段話後面虞淳熙接著說：古人除卻非時之祭和不測之喪外，在一般的祭祀時，若遵照「七日戒、三日齋」的實踐規範，則一年之間已有一百多個日子在齋戒之中。此外，若遇齊斬之喪，又該齋戒幾年，遇期功之喪，又該齋戒幾月，因此「自從八歲收心，十五入學，直到四十歲纔出仕，那時他的心已通神，安得沒大感應。」[71]據此，我們可以說，虞淳熙所強調的「齋戒以交神明」並非一種偶然和特別的心靈狀態或神秘經驗，更是一種透過教育學習和親身實踐所導致的心理常態，是一種日常生活的方式。所以他又說：「前面所引甘露、靈泉等，不過一事之應而已，《戴記》說箇定字，又說箇寧字，此是洗心的明註。」[72]因此，雖然虞淳熙部份的孝論帶有天人感應的神秘色彩，不過他所強調的「全孝心法」還是回歸在日常生活中講究正心修身的工夫，而且顯然以此爲常、爲貴。此處也呼應了我在上文所說，虞淳熙孝論中有豐富多樣的論述側面，不僅有神靈感通、神蹟祥瑞的例子，有淺近俚俗的倫理勸說，也有哲學義理與實踐工夫的面向。

綜上所論，虞淳熙把「孝」提高到宇宙論的層次上立說，「孝」在宇宙創生前已存在，是自然與人事的應然規範；他又秉持「孝即學」的觀念，以孝的傳承爲判準，譜畫出一幅中國文明學統的宗傳圖。既然「孝」在虞淳熙的心目中如此重要崇高，是一切德性與學問的根本與目標，因著至孝而感通神明的境界，便是他心目中學道者所應追求的最高境界。他基本上認爲人人心中有神明（即良知），只要透過愛敬的齋戒心法，人人都能夠達到與天地神明相交的境界。而虞淳熙所謂的齋戒心法，則主要以《禮記》爲依歸，並顯示一種強調在日常生活中講究正心修身工夫的意涵。

---

70 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。
71 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。
72 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 182。

三、虞淳熙孝論的歷史文化脈絡

上節主要討論虞淳熙對《孝經》與孝的論述，此節則希望進一步說明這樣的孝論內容有長遠而複雜的文化脈絡，並展現三教融合的時代特色，且與晚明陽明學說之間有密切的關聯。雖然要詳細探討如此複雜的內容絕非本文可以達成的任務，要仔細分梳某種思想和實踐的淵源也不容易，這種問題意識的本身也經常預設了對某類某派思想的本質性詮釋，並傾向忽視思想融合過程中的創發和質變，嚴格而言，並非十分可取。再者，「孝」一直是維繫中國傳統社會的核心價值，釋、道二教對孝親的重視絕不亞於儒家。晚明以前，三教在孝的議題上所達成的共識與融合是極明顯的，就某個意義而言，虞淳熙的孝論正可視爲在三教交融風氣甚盛的晚明時代中，一種體現三教交融之孝道論述的絕佳例子。因此，若真要條分縷析地追溯虞淳熙論孝的三教淵源或文化脈絡，其實是有困難也不切實際的，而且容易陷入爲區分標貼三教所建構出的許多論述假相中；然而，要完全放棄三教的分野及其可能提供在分析上的幫助，不但不可能，也是因噎廢食的作法。畢竟當我們閱讀虞淳熙的孝論時，我們不禁追想：虞淳熙的論述如何反映著當時三教融合的學術現象？透過虞淳熙對《孝經》的詮釋與實踐，是否能夠提供我們對三教融合的現象有更多的認識？漢魏六朝的讖緯學與有關《孝經》的宗教性實踐，是否在晚明再生與創變？與其他民間宗教信仰有無關聯？儘管這樣的問題都牽涉著如何界定三教、如何評斷過去對現在的影響、現在對傳統文化的建構與再造等不斷挑戰定義和邊界穩定性意涵的問題，然而在洞悉潛在問題的同時，針對這些問題的思索，不能說毫無價值。因此，以下我將仍以三教做爲分析的軸線，雖然無法完全掌握虞淳熙孝經論述產生的複雜文化因素，也無法真正回答上述諸問題，但相信即使僅能稍稍捕捉相關之傳統與晚明當代文化脈絡的複雜性，對此議題的瞭解仍有所助益。

（一）釋道二教相關的文化脈絡

上文已談及，虞淳熙孝論中有明顯的緯書傳統與神話，事實上，《孝經》

在漢魏時期也早已有明顯的神靈色彩和宗教性的實踐。[73]虞淳熙孝論中的許多觀點，如孝在混沌之中、孝爲自然和人間秩序根源、至孝感通神明等，都可以從傳統《孝經》學中找到類似之論。而以誦讀《孝經》治病祛邪，或以《孝經》陪葬的實踐，在六朝史書中也不乏多見。[74]虞淳熙對於傳統這類故事傳說絕不陌生，他的《孝經集靈》便採輯許多前代這類孝感靈異的故事。

另外，若從釋、道二教對「孝」的高度重視與不斷儒家化的歷程，我們也可以看出虞淳熙孝論與此二教在中國歷史中發展的密切關聯。首先，讓我們先回顧學者對於孝在中國佛教中之地位的討論。

以虞淳熙篤信的佛教而言，入華之後與中國文化最重要的對話便是孝親的觀念與實踐，因此中國佛教中的孝道思想一直是學者們關注的議題。早期有陳觀勝(Kenneth K. S. Ch'en)和道端良秀指出，注重孝道是中國佛教的特點，即認爲佛教進入中國後，因應中國重孝文化才發展出來的教義。[75]後來印度佛教的學者 Gregory Schopen 提出修正，根據印度佛教碑銘資料論證印度佛教徒亦重視孝道。[76]近年又有冉雲華提出融合的觀點，認爲孝道雖然在印度佛教中受到注意，但所處的地位，遠不及在中國佛教中那麼重要崇高。孝道與中國官僚政治的結合，是印度歷史所沒有的現象。[77]古正美則認爲大乘佛教孝觀的特色

73 吉川忠夫，〈六朝時代における《孝經》の受容〉，見氏著，《六朝精神史研究》（京都：同朋舍出版，1984），頁 547-567。徐興無，《讖緯文獻與漢代文化構建》，頁 218-244；冷德熙，《超越神話》，頁 265-279。

74 例如，張融以《孝經》陪葬，見蕭子顯，《南齊書》（台北：鼎文書局，1990），卷 41，頁 729。皇侃常曰，限誦《孝經》二十以擬觀世音經，見姚思廉，《梁書》（台北：鼎文書局，1990），卷 48，頁 680。徐陵遇疾，子徐份跪誦《孝經》晝夜不息，如此者三日，陵疾豁然而愈，見姚思廉，《陳書》（台北：鼎文書局，1985），卷 26，頁 336。顧歡以《孝經》去病邪，事見李延壽，《南史》（台北：鼎文書局，1985），卷 75，頁 1875。

75 Kenneth K. S. Ch'en, "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28 (1968), pp. 81-97；中文有許章真譯的〈中國佛教中之孝道〉，收入許章真編，《西域與佛教文史論集》（台北：學生書局，1989），頁 247-265。道端良秀，《中國佛教と儒教倫理孝との交涉》（東京：書苑，1985）。

76 Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monks in the Practices of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *Toung Pao* 70 (1984), pp. 110-126.

77 冉雲華，〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，收入氏著，《從印度佛教到中國佛教》（台北：東大圖書公司，1995），頁 43-55。

在供養父母的報恩思想，此與儒家的孝觀有所差別。大乘孝觀的發展主要與印度貴霜王朝的政治力推動有密切關係，這種採用大乘轉輪王觀治國的模式，在中國、中亞也都有類似的發展模式可循，因此，她認爲中國大乘佛教孝觀的發展不是單純受到中國儒家的影響，而應視爲大乘文化發展模式在中國運用的結果。不過，她並不否認中國重孝的倫理傳統對大乘孝觀在中國的發展有促進的作用。[78]

綜觀多數探討佛教入華後孝親思想發展的文章與書籍，我發現學者們討論的重點主要在：佛教徒如何從佛教經典中挖掘論孝文字、製造《父母恩重經》、《梵網經》等疑僞經以強調孝的重要性，以及從理論上辯護佛教廣度眾生的出世大孝勝於儒家小孝的護教手法。[79]從歷代辯護佛教重孝的文字則可發現，代表儒家孝道思想的《孝經》往往是辯護者思考和對話的對象。例如，漢魏時期的《牟子理惑論》試圖回應從《孝經》觀點對佛教提出的責難；宗密(780-841)以《盂蘭盆經》[80]比擬儒家的《孝經》；契嵩(1008-1072)的《孝論》更完全肯認《孝經》以孝爲天經地義的倫理法則，及敬養、承志、哀喪、追祭等人倫孝行，且將孝之精意歸諸人心之誠，顯示佛教孝觀與儒家孝道思想長期的互動與融合，《孝經》亦早是佛教吸收、看重的經典。[81]

既然在孝的議題上儒、釋二家已有長期的對話和融合，晚明虞淳熙融會三

---

78 古正美，〈大乘佛教孝觀的發展背景〉，收入傅偉勳主編，《從傳統到現代──佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁 61-105。

79 道端良秀，《中國佛教と儒教倫理孝との交涉》；王月清，《中國佛教倫理思想》（台北：雲龍出版社，2001），頁 231-238；慧天，〈中國社會的佛教倫理形態〉，收入張曼濤編，《佛教與中國思想及社會》（台北：大乘文化出版社，1978），頁 205-224；業露華，《中國佛教倫理思想》（上海：上海社會科學院出版社，2000），頁 144-191。

80 《盂蘭盆經》的著作年代，有學者認爲大約在 400A.D.成於印度或中亞，也有學者認爲約六世紀時成於中國。關於此經及在中國的實踐，見 Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988)。

81 關於《牟子理惑論》與《孝經》，見王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 242-243；宗密之說，見其《佛說盂蘭盆經疏》（明嘉興大藏經第 5 冊。台北：新文豐出版公司，1987）；契嵩在〈原孝章〉引《孝經》之言曰：「夫孝天之經也，地之義也，民之行也，至哉大矣，孝之道也。是故吾之聖人欲人爲善也，必先誠其性，而然後發諸其行也。……是故聖人之孝以誠爲貴也。儒不曰乎，君子誠之爲貴。」見契嵩，《孝論》，收入氏著，《輔教編》（新編縮本乾隆大藏經 140 冊。台北：新文豐出版公司，1991），卷下，頁 578。

教的孝論自然也能夠在歷代佛教文獻中找到不少類似之說。舉例而言，宗密：「始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣」；[82]契嵩：「天地與孝同理也，鬼神與孝同靈也，故天地鬼神不可以不孝求，不可以詐孝欺」；「故聖人之孝以誠爲貴也，儒不曰乎，君子誠之爲貴」；「聖人之善以孝爲端」；論及孝道之大則曰：「以儒守之，以佛廣之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。……奧道妙乎死生變化也，大善徹乎天地神明也。」[83]這樣的觀點都明顯有吸收儒家孝道思想的痕跡，亦都可在上述虞淳熙的孝論中找到雷同之說。至於虞淳熙所深信如孝能感通上天、招致福報，更是佛經孝親故事中習見的觀念。

另外，虞淳熙的老師雲棲袾宏是晚明淨土派宗師，極重視孝。他的《梵網心地品菩薩戒義疏發隱》陳述了他心目中佛教徒應有的生活方式，也說明了孝在學佛中的關鍵地位。他說：

> 戒之為義，固在孝順，而此孝順，人將謂是庸行之常，不知孝順之法乃至道之法也。至道者，至極之道，即無上正覺是也。此道清淨廣大猶如虛空，體絕過非，用無違礙，順之至也。孝順之心，正合此道，故云至道。[84]

袾宏以孝爲戒之要義，有「戒不離孝」、「一孝立而諸戒盡矣」之說，更視孝爲往生淨土的必要條件。荒木見悟指出，袾宏不僅引用《孝經》和《中庸》之言以詮釋《心地品》，以世俗所通用的孝的意義來理解佛經中的「孝順」，而且更進一步地以孝爲出世間法與世間法的接合點，將「淨土念佛」與「孝」連爲不可分割的一體，強調隨順父母與隨順佛陀是一體，若無孝道實踐即無法往生淨土，成就一種將此岸與彼岸連繫一體的宗教性倫理觀。[85]袾宏說：

> 是故念佛修淨土者，不順父母，不名念佛，父母生育，等佛恩故。不

82 宗密，《佛說盂蘭盆經疏》，頁 643-644。

83 契嵩，《孝論》，《輔教編》，卷下，頁 578-580。

84 袾宏，《梵網心地品菩薩戒義疏發隱》，卷 2，收入氏著，《雲棲法彙》（明嘉興大藏經。台北：新文豐出版公司，1987），頁 396。

85 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光——雲棲袾宏之研究》，頁 226。

順師長，不名念佛，師長教誨，同佛化故。不順三寶，不名念佛，寶雖三，統一佛故。……一切不逆，則萬法俱成矣，大哉孝也，豈獨名戒而已哉。[86]

這種將孝順與念佛統一的觀念是宋元以降（特別是明清時代）淨土信仰中的重要觀念，袾宏更是晚明最重要的提倡者。王月清指出，袾宏所持「念佛是最好的孝行，行孝是最基本的念佛」的淨土修行觀，將世俗的修養論納入淨土修行實踐中，加上念佛法門——無論實相念佛、觀像念佛、觀想念佛、持名念佛[87]——與儒學「誠意正心」的工夫極相近，故主敬存誠、忠恕念佛、內省慎獨等，亦成爲念佛修行者必須恪守的修養行道。[88]由此亦可看出，虞淳熙將孝行歸結於齋戒洗心工夫與師教的緊密相關性。

接著，再看道教的孝觀。「孝」同樣在道教傳統中佔有極重要的地位，自東漢以降，歷代不乏提倡孝道的道士和著作，從葛洪(284-363)、陶弘景(452-536)到王重陽(1112-1170)等人，從《太平經》到《元始洞真慈善孝子報恩成道經》、《太上老君說父母恩重經》、《太上真一報父母恩重經》、《玄天上帝說報父母恩重經》、《文昌孝經》等經書，在在顯明孝親思想在道教中重要的地位，甚至被認爲是成仙的首要條件。[89]由於道教教派眾多、歷史悠久，且不斷衍變，本文實無法深入探討，此處僅舉淨明道派爲例，作爲虞淳熙孝論思想的一個對照例子。[90]如此選擇的主要原因是：淨明道教突出「忠孝」的倫理教義本身展現高度儒學化的色彩，又是深度融合三教的產物，而且虞淳熙和楊起元的文字都明白說及淨明道，顯示兩人對此教派並不陌生，或更有認同之情。[91]

86 《梵網心地品菩薩戒義疏發隱》，卷 2，收入氏著，《雲棲法彙》，頁 396。

87 關於淨土宗念佛法門，可參見http://www.macau-buddhism.org.mo/11/11-7f.htm。

88 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 178、182-183。

89 參見周西波，〈道教文獻中孝道文學研究〉（台北：文化大學中文研究所碩士論文，1995）。

90 除了本文討論的淨明道之外，虞淳熙在《孝經集靈》中還提到，紫陽真人周義山讀《孝經》而修煉昇天、陶弘景七歲讀《孝經》後復加箋釋、精思法師韋節註《孝經》而解化時有彩雲覆廬的異象、潘師正持孝念洗心修煉、全真教重陽子王中孚勸人誦《孝經》可以修證、丘處機向元太祖進言孝道之教等。見《孝經集靈》，收入朱鴻編，《孝經總類》，亥集，頁 311-312。

91 虞淳熙在《孝經集靈》中說及淨明道神授傳教的神話與劉玉的淨明忠孝大法，楊起元在《孝經引證》亦引述淨明道的蘭公之言。即使兩人未必是此道派的信徒，但他們都沒有明言反駁或排

淨明道又稱淨明忠孝道，在南宋才真正創教，不過教派傳承的系譜總是追溯到更早期的一些人物：許遜、吳猛、蘭公、諶母。或者說，淨明道是東晉以降有關許遜的傳說和傳統符籙道派及儒釋學說融合後，於宋元間在江西南昌才正式創教的道派。[92]根據柳存仁的研究，許遜等人之宗譜與事蹟乃後人巧意造作，不過在東晉到劉宋期間，確實有一孝道的教派流行，此派起源於北方，可能是一種自西域東傳的宗教信仰，也受到佛教的影響，又因與儒教傳統意識相結合，遂演變成道教之一派，其實已相當融合三教的思想。許遜等人的傳說是後來才滲入，被追溯成淨明道派的重要領袖。[93]

淨明道於南宋創教後，起先流行於民間，未吸引士大夫階層的重視。經過元代劉玉(1257-1308)和弟子黃元吉(1271-1325)等人的努力，道派更具規模，教義更儒學化，也更吸引公卿士大夫階層的注意和認同，此從黃元吉編集、徐慧(1291-1350)校正的《淨明忠孝全書》中多篇士大夫的序言，可見一斑。[94]

劉玉、黃元吉、徐慧等元代淨明道的重要領袖，都是儒生出身，轉而學道，因此融會儒道的傾向很強。劉玉的《淨明忠孝全書》多用儒家文字，他認爲這是教法變通處，因「經章符咒，開化亦久矣，儒家往往視爲虛無荒唐之論。」[95]若能更新教法，適可以吸引明理之士以度化之。換言之，劉玉認爲儒和道的教法都不是最根本、不可變易的，其上更有神靈的旨意和召示，因此他認爲淨明

斥，甚至採納其說於自己著作，顯示至少願意聊備一說，抱持「寧信其有」的態度。見虞淳熙，《孝經集靈》，收入朱鴻編，《孝經總類》，亥集，頁 311；楊起元，《孝經引證》（上海：明文書局，1922），頁 4a。

92 關於淨明道的創教與前代許遜信仰的關係，以及何守澄的角色等，見卿希泰、詹石窗，〈淨明道新探〉，《上海道教》，創刊號(1988)，頁 10-16。卿希泰主編，《中國道教史》第二卷（成都：四川人民出版社，1993），頁 649-652；卿希泰、唐大潮，《道教史》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 191-193。

93 柳存仁，〈許遜與蘭公〉，《世界宗教研究》，期 3(1995)，頁 40-59。

94 此可從張珪、趙世延、虞集、滕賓、曾巽申和彭埜的序中清楚看出。例如，趙世延說淨明道曰：「設教名義得無類吾儒明明德修天爵之謂歟？」曾巽申曰：「此書行世，將人人知懲窒慾明理，充其忠孝之實，則聖賢閫域可躋而跂也。豈徒曰列仙隱者之事乎。夫玉真之心，都仙之心也，都仙之心，天地之心也，同志之士，毋忽其書能深味切省，則庶乎其有契焉。」見黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》（台北：新文豐出版公司，1985），序，頁 481b-485a。

95 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 510b。

道以接近儒家的文字和方法傳教，既可改變儒家視經章符咒爲虛無的看法，也可因而達到度人救世的目的。劉玉這種思想，也充分顯現於他以周敦頤(1017-1073)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、邵雍(1011-1077)、朱熹(1130-1200)、張栻(1133-1180)、陸九淵(1139-1192)等宋儒爲天人，皆自仙佛中來，皆以公心爲道，只是化生爲儒以救世偏弊的說法。[96]

淨明道經過劉玉與門人的改革，逐漸蛻去符籙的色彩，十分接近理學家所講究的正心修身之學。劉玉自述學道的經歷曰：

> 吾初學淨明大道時，不甚誦道經，亦只是將舊記儒書在做工夫。謂如崇德尚行，每念到戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞；言悖而出者亦悖而入，貨悖而入者亦悖而出，此等言語，發深信心，不敢須臾違背了。至於用心道妙，每到人有雞犬放則知求之，有放心而不知求，及夜氣不足以存，則其違禽獸不遠處，便自然知恥。一時感激，不啻如湯火芒刺之在身心，思惟道是我，若悠悠上去，不了此道，未免做先覺之罪人，直是寢食不遑安處，後來庶幾有進矣。[97]

可見儒家的經典在劉玉學道過程中扮演極重要的角色。他對「淨明」和「忠孝」的解釋是：「淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常」；「大忠者一物不欺，大孝者一體皆愛。……何謂淨？不染物。何謂明？不觸物。不染不觸，忠孝自得。又曰，忠者忠於君也，心君爲萬神之主宰，一念欺心即不忠也。」[98]這樣的說法無論在語詞或觀念上都與理學十分契合，也頗類虞淳熙對孝的理解，二者均肯認人本有淨明的天心，忠孝的意涵也是向內收攝到人心的意念處立說。至於對「孝道格天」的解釋，劉玉也同樣從心中一念孝思講起，說「心

---

96 見黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 4，頁 514a。

97 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 508b-509a。這段引文中的「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」出自《中庸》；「言悖而出者亦悖而入，貨悖而入者亦悖而出。」出自《大學》；「人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求，」「夜氣不足以存，則其違禽獸不遠處。」出自《孟子》。

98 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 503b。

中印可則天心亦印可」即是感通，[99]與虞淳熙「心交神明」的說法亦十分接近。

劉玉又將自己的實踐歸納爲三十字，即所謂：「懲忿窒慾，明理不昧心天。纖毫失度，即招黑暗之愆。霎頃邪言，必犯禁空之醜。」[100]又進一步地說明：人心中本有天理，上與天通，但此天心因染薰習而昧，故需透過懲忿窒慾的工夫，使之不昧。此見解基本上與虞淳熙相同，虞淳熙在《孝經邇言》也說：「天心即仁心，仁心即天心，這點生生之心，無終無始，常靈常明，乾坤父母萬物總是一片真心，有甚隔礙」；「人人自有神明，只因不肯反本，不肯齋嚴，一向迷失在幽暗處。」[101]可見兩人對天心即天理的信念、對天心染蔽的看法均極相近，也因此同樣強調改過懲忿窒慾的工夫修養。但是，劉玉畢竟有更強的道教色彩，其實踐工夫還是明顯有以內丹修煉求仙的色彩，對道教神靈的信仰亦更明顯。他對實修工夫的說明，不但提及王屋山石鼓天戒，言虛空中有神明監察，又引《度人經》中飛天大醜魔王，即上帝委任助佐三官檢察過惡的天神，均有明顯的道教色彩，[102]離儒學講究的正心修身之學較遠，這也是虞淳熙孝經論述中所未觸及的。

另外，淨明道教義中有三位孝道神靈化身，即先王（日中王）、孝弟王、明王（月中王）。「孝道明王」的名稱極可能衍自《孝經》的「明王以孝治天下」，一般解爲「明聖之王」的明王，此處則化身爲天上的神靈，傳授孝道於人間。從南宋到元代，淨明道神靈系譜因與其他道教教派合流，孝道神靈在稱號上有許多變化，但是孝道神靈向人間傳授孝道的說法則沒有太大改變。[103]虞淳熙雖然沒有明白說到孝道的神靈化身，不過他相信掌管幽明兩界的神靈存在，至孝可感通神明而有果報，又說神靈在夢中向他啓示孝者的故事等，仍與

99 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 503b。
100 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 503b-504a。
101 虞淳熙，《孝經邇言》，收入朱鴻編，《孝經總類》，申集，頁 177、181-182。
102 黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》，卷 3，頁 504b-505a。
103 三位孝道神靈的記載，在唐代文本《孝道許二真君傳》（台北：新文豐出版公司，1985）中已有，見該書頁 5。淨明道神靈系譜與靈寶、上清等教派合流而出現不同稱號，以及孝道授傳於人間的說法，見黃小石，《淨明道研究》（成都：巴蜀書社，1999），頁 68-70。

淨明道的教義有呼應之處。

從以上所舉，無論漢魏六朝的《孝經》學傳統，或釋、道二教在歷史中所發展出重視孝道且高度融會三教色彩的教義與實踐，我們都可看出許多與虞淳熙之孝論相呼應相通之處，這種屬於歷史文化傳統的因素，在我們解讀虞淳熙孝論時不應被忽視，雖然我們並不能簡單地斷定任何直接的繼承或影響的關係。而儘管虞淳熙的許多想法及其輯著《孝經集靈》的內容都前有所本，此書在晚明的刊刻流傳，自有屬於晚明的時代背景，虞淳熙對於《孝經》的提倡與孝感事蹟的宣揚，也可被視爲一種復活與再造傳統的努力。在三教普遍融合的晚明，這種宗教性觀點與實踐的復活並不難想見，陳繼儒(1558-1639)以下這段話或可做爲例證：

> 余嘗觀六朝高人名士，崇信《孝經》，或以殉葬，或以薦靈。病者誦之輒愈，鬪者誦之輒解，火者誦之輒止，蓋《孝經》之不可思議如是。若使家誦戶讀，童而習之，白首而不已焉，上非此無以舉，下非此無以學。孝感所至，能令醴泉出，異草生，犬豕同乳，烏鵲同巢。盜賊弛兵而過，不敢犯孝子鄉。則《孝經》一卷未必非吾儒神通之書，何至令佛老弟子旁行禍福之說於天下。經正則庶民興，其惟《孝經》乎。若下頒學宮，制科不可一日不習；上進朝廷，經筵不可一日不講。此聖王以孝治天下之大經大法也。[104]

顯然陳繼儒不僅熟知六朝時代《孝經》做爲宗教性儀式文本，被用以治病、止火、殉葬等事，他也相信孝感靈異之事，並稱《孝經》爲「吾儒神通之書」，其言更有與釋、道二教相提並論之意。釋、道二家中神通之書、神靈之事已廣爲人知、深爲人信，但當時有人質疑儒學無法達到了卻生死、感通神明的境界，甚至因而輕視儒學，故有不少學者加深了儒學宗教性意涵的詮釋。[105]事實上，

---

104 陳繼儒，〈孝經序〉，《白石樵真稿》（台北：新文豐出版公司，1997），卷 1，頁 3a-b。

105 關於晚明理學家如何回應時人認爲儒學不能了究生死的挑戰，而屢屢強調儒學最終在教人了究生死具宗教性意涵的例子，可參見呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 32（1999 年 12 月），頁 165-208。

儒、釋、道三教在中國長期的交會與對話過程中，我們不僅看到釋、道二家向世俗化的蛻變，而此世俗化的趨勢，一般便以其吸納儒家孝道思想爲最鮮明的例證；另一方面，我們也看到儒學宗教性意涵的深化，宋明理學的開展即是一例，而晚明理學更可視爲此趨勢的高峰。陳繼儒和虞淳熙對《孝經》的看法，應該也反映著這樣的時代學術氛圍。

（二）與晚明陽明學的關係

上一小節主要是綜合其他學者的研究成果，以釋、道二教在孝的議題上長期的發展，說明虞淳熙孝論有長期歷史與三教融合的文化脈絡。此小節則想進一步根據晚明文獻，探討虞淳熙孝論與晚明陽明學的關係。

我們從〈宗傳圖〉可見，虞淳熙在學術傳承系譜中以理學爲正宗，在理學傳承中則以張載和王陽明爲宗傳；不過，若以虞淳熙同時的晚明理學而言，他的孝論顯然與羅汝芳一派有密切關係，尤其羅汝芳的弟子楊起元(1547-1599)對《孝經》的觀念和實踐更與虞淳熙十分密契。

虞淳熙之於羅汝芳，不僅在論孝的觀念上有所呼應，兩人更有親身交友和融洽論學的經驗。據虞淳熙所言，他和羅汝芳是忘年之交，相識在羅汝芳晚年，羅汝芳卒於 1588 年，此次見面地點在浙江錢塘。根據程玉瑛研究，羅汝芳分別於 1567 年和 1586 年到過浙江，故推斷兩人見面應約在 1586 年。[106]據稱當時有人跟羅汝芳提起：「鄉有虞郎，謂古無學字，惟孝字，古無經名，惟《孝經》，參無聲無形之旨，致天明地察之知也。」[107]羅汝芳的反應是：「吾不可不往見其人」。此是兩人相識的因緣。而虞淳熙寫兩人見面的情形曰：

> 見之苫凷，攜之傍室，仰矚天宇，近敘家學，表哀樂之同原，明仙釋之一緒，抽其秘密，現其廣長，約遊豫章，相視莫逆。[108]

---

106 參見程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家》（台北：廣文書局，1995），頁 152-153。

107 虞淳熙，〈羅近溪先生集序〉，《虞德園先生集》，卷 3，頁 20b-23a。

108 虞淳熙，〈羅近溪先生集序〉，《虞德園先生集》，卷 3，頁 22b。虞淳熙在〈羅近溪先生集序〉中對羅汝芳之學推崇備至，而羅汝芳曾告訴虞淳熙要讀張九成的《心傳錄》，虞淳熙不僅讀了，還獻書官長，使祀其人、鐫其書，由此亦可見其如何看重羅汝芳之學。見虞淳熙，〈張子韶心

兩人似乎一見如故，在三教融會的學問氣質上頗相和，對於《孝經》的觀點也相知相惜。虞淳熙也曾說自己在萬曆 13 年(1585)時，「感近溪如喪考妣之教，視無形，聽無聲，致齋散齋，期見太虛父母。」[109]可見羅汝芳之學對其孝論確實有所影響。

羅汝芳的思想特重「孝弟慈」，他認爲自然天成的「孝弟慈」即是不學不慮的良知明德，是宇宙古今人人共同分享的天命之性，因此是人學習的根據、聖賢教化的基礎。他曾自述自己爲學的經驗：自幼接受母親教導《孝經》、《小學》、《論語》、《孟子》諸書，又得父親的指點，更在父祖伯叔、兄弟姐妹間溫暖快樂的親愛之情中成長。十五歲始以道學自任，卻因用功致疾，後得顏鈞(1504-1596)指點體仁，又經修證不懈，終於一夕忽悟。之後，「遂從大學至善推演到孝弟慈爲天生明德，本自一人之身，而末及家國天下。」[110]

接著，羅汝芳又對自己爲學經驗進行反思：他回想自己十五歲從師立志學道之時，當時看這世界中凡俗人物總是冥頑汙俗，總覺得自己這種有志之士是超凡拔俗、與眾不同，學聖之道當然也應另闢蹊徑。然而在悟到孝弟慈即人人同具的良知明德之後，他終於驚惶地發現，過去自己的見解何等錯誤，爲學勞苦身心，卻離道愈遠。他又回想自己童稚之初，在親人間嬉戲歡愉的自然，及稍長聽從先人教導經傳時，每覺意趣契合、躬親有得，實與後來苦學致疾大相徑庭，因此他更加體認到「則孟子孩提愛敬之良，不慮不學之妙，徵之幼稚以至少長，果是自己曾經受用，而非虛語也。」羅汝芳因自身成長和求學的經歷，更加認定與生俱來的孝弟之情即天賦良知的自然體現，他也從此「孝弟慈」看見天下所有人——無論縉紳士夫或群黎百姓——同具同享的人性與情感，因而體悟到自己在眾生中的平凡，但卻也透過這種平凡平等的體認，他才真正體悟

傳錄序〉，《虞德園先生集》，卷 3，頁 23a-25b。

109 虞淳熙，〈與王弘臺憲副〉，《虞德園先生集》，卷 25，頁 24a。如喪考妣之教，應該是禪宗所謂「大事未明，如喪考妣；大事已明，如喪考妣。」即強調非悟即了事，悟後起修才算真修，故應時時保護看管本心之意。

110 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》（台北：國立中央圖書館據明萬曆 46 年劉一焜刊本攝製），卷 2，頁 2b-3a。

到宇宙生生不已的包容與偉大：

> 蓋天命不已方是生而又生，生而又生方是父母而己身，己身而子，子而又孫，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孫，是替天命生生不已顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄長、慈子孫，通透個骨髓。直豎起來，便成上下今古，橫亙將去，便作家國天下。[111]

可見羅汝芳以爲：父母兄弟子孫綿延不絕的血緣關係，以及就這種血緣親情所言的孝弟慈之情，其實只是天地生生不已之道體的一種體現；真正的骨髓精義還在生生道體本身，也唯有從這種道體大身的觀點，人才能在宇宙古今中找到定位與意義。從羅汝芳下面這段話，我們則可看出他如何以《孝經》所傳的孝弟慈精神貫串儒學各經典，並推致一種會通天地人文的聖學意涵：

> 故必須到天下盡達了孝弟之時，方纔慊快。孔子志學的初心，孟子願學的定見，卻渾然是造化一團生生之機，而天即為我，我即為天，亦嬉然是赤子一般愛敬之良，而人亦同己，己亦同人。如此則父母俱存，兄弟無故，固是大幸，間或未然，亦終身思慕而成大孝。又如孔子將這本《孝經》傳曾子、子思以至孟子，卻把《大學》、《中庸》孝弟慈的家風手段，演說成七篇仁義之言，恢張炳燿與日月爭光彩，與宇宙爭久大。[112]

羅汝芳其他言論，如《大學》宗旨不外乎「大人者不失其赤子之心者也」；「惟此三德（指孝弟慈）方是天然自明之德矣」；「究竟其明明德於天下，原非他物，只是孝弟慈三者，感孚聯屬，渾融乎千萬人爲一人，貫通乎千萬世爲一世」等說，[113]都是反覆說明他以孝弟慈爲良知最主要的內涵，是明親至善之

---

[111] 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷 2，頁 5a-b。

[112] 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷 1，頁 9b-10a。另有一段羅汝芳論及仁與孝無別的文字，亦值得參考：「孔子云，仁者人也，蓋仁是天地生生之大德，而吾人從父母一體而分，亦純是一團生意，故曰形色天性也。惟聖人而後能踐形，踐形即目明耳聰，手恭足重，色溫口止，便生機不拂，充長條暢。人固以仁而立，仁亦以人而成，人既成，即孝無不全矣。故生理本直，枉則逆，逆非孝也。生理本活，滯則死，死非孝也。生理本公，私則小，小亦非孝也。」見《孝經宗旨》，收入楊起元輯，《說孝三書》（上海：文明書局，1922），頁 1a。

[113] 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷 1，頁 27b、33b-34a、44a。

實，是儒學最精要之旨論，也是《大學》從修身得以致天下太平的唯一法門。在這種層次上論孝弟意涵，自然超越了父母兄弟個體存歿的限制，個人如何透過心性修養以會通古今宇宙之道體才是重點。

羅汝芳這樣的見解與虞淳熙的孝論有極相近之處。羅汝芳雖然沒有像虞淳熙那般喜談孝感神通之事，不過他同樣把孝的源頭推到天地間生生不已的道體，某些文字也透露著天命監臨的意涵。[114]再者，他雖然沒有明白地說孝是宇宙自然一切事物的最終原則，但他確實認爲孝是一種天賦的人倫秩序規範，是從個人到天下都必須遵守的；或者應該說，他相信人的社會規範只有奠基於孝弟慈這樣天賦的基礎，才可能達致真正的和諧太平。他說及此的文字甚多，此處僅舉一例說明：

> 問道。羅子曰：道之為道，不從天降，不從地出，切近易見，則赤子下胎之初，啞啼一聲是也。聽著此一聲啼，何等迫切。想著此一聲啼，多少意味。其時母子骨肉之情，毫髮也似分離不開，頃刻也似安歇不過，真是繼之者善，成之者性，而直見乎天地之心。亦真是推之四海皆準，垂之萬世無朝夕。舍此不著力理會而言學焉，是謂遠人以為道。[115]

羅汝芳和虞淳熙一樣，因著體悟個人此身只是天地古今道體大身的一環，孝是天地生生道體所賦予眾人的良知明德，不把孝侷限爲家族血緣內的人倫關係，而把孝理解爲人面對天地之道的正確態度，所關乎的也是愛敬慎獨的修身工夫。事實上，在羅汝芳的思想中，孝弟慈可以說是天命之性和良知本體的具現，也是盡心知性、盡性知天、位育功化的唯一進路和工夫基礎，是聯繫著從自身到天下一切秩序的樞紐。[116]

---

114 例如，他說到慎獨工夫時特重人心之虛靈，曰：「獨之靈體，通徹于帝天，獨之妙用，昭察于率土。《中庸》爲根極道原乃的指此知之見於隱，顯於微，而天命臨監，無須臾之或離，故嚴寅畏，無毫髮之敢忽，是則之所自起者也。」羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷 1，頁 39b-40a。

115 羅汝芳，《孝經宗旨》，收入楊起元輯，《說孝三書》，頁 1a。

116 羅汝芳說：「夫盡四海九州之千人萬人，而其心性渾然只是一箇天命，雖欲離之而不可離，雖欲分之而不可分，……聖賢宗旨是欲後世學者知得千心萬心只是一心，既是一心，則說天即是人可也，說人即是天亦可也，說聖即是凡可也，說凡即是聖亦可也，說天下即一人可也，說一人即天下亦可也，說萬古即一息可也，說一息即萬古亦可也。」見《孝經宗旨》，收入楊起元

而虞淳熙的孝論與羅汝芳之學的相近，除了有虞淳熙自述兩人契合的交友和交談外，從羅汝芳的門人楊起元的詮釋中，更可以清楚看到其間可能的聯繫。楊起元是廣東歸善人，萬曆 5 年(1577)成進士，授翰林院編修，歷國子監祭酒、禮部侍郎、吏部侍郎等職。[117]楊起元於 1577 年拜羅汝芳爲師，萬曆 15 年(1587)又赴從姑山從學，他一生敬信羅汝芳之學，不僅「肖先生（即羅汝芳）像于室，出入必奉以偕，晨夕有事，必稟命而行」；[118]後更一月一誦先師語錄，[119]故顧憲成(1550-1612)有「楊復所以羅近溪爲聖人」之說。[120]羅汝芳逝後三年(1590)，楊起元輯先師語錄中有關孝者之語，並於每條語錄後附加《孝經》經文，而成《孝經宗旨》一卷。[121]《四庫全書總目提要》論此書曰：

> 此書皆發明《孝經》之大旨，用問答以暢己說，與依文詮釋者不同。汝芳講良知之學，書中專明此旨，故以宗旨二字標題。[122]

事實上，此書可以看做楊起元對羅汝芳之學的一種詮釋。羅汝芳之學確實強調孝弟，也以《孝經》所言孝弟慈來貫通儒學經典大義，不過他的語錄並非句句針對《孝經》經文的闡釋之言。楊起元之所以努力聯繫二者，一方面固然出於他對羅汝芳之學的體認，他愈閱讀羅汝芳的語錄，愈相信他獨得《孝經》之旨要，認爲「欲明《孝經》之宗旨，似當自羅子始。」[123]他後又編成《仁孝訓》一書，他在〈仁孝訓序〉中把羅汝芳講學所強調的「不失赤子之心」、「即

輯，《說孝三書》，頁 3b-4a。亦參考李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉（台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1999），第五章。

117 關於楊起元的生平，見吳道南，〈明吏部右侍郎楊復所先生墓誌銘〉，《吳文恪公文集》（北京：北京出版社，2000），卷 17，頁 21a-27a；鄒元標，〈嘉議大夫吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士貞復楊公傳〉，《鄒子願學集》（東京：高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆 47 年序刊本影印，1990），卷 6，頁 93b-96b。

118 鄒元標，〈嘉議大夫吏部左侍郎兼翰林院侍讀學士貞復楊公起元傳〉，《獻徵錄》，卷 26，頁 75a-77b。

119 楊起元，〈黎文塘〉，《楊太史家藏文集》（東京：高橋情報據日本宮內廳書陵部藏明萬曆 24 年序刊本影印，1990），卷 6，頁 23a-b。

120 顧憲成，《小心齋劄記》（台北：廣文書局，1975），卷 14，頁 2b。

121 程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家》，頁 180。

122 《四庫全書總目提要》（台北：台灣商務印書館，1983），卷 32，頁 19b。

123 楊起元，〈書孝經宗旨〉，《太史楊復所先生證學編》（東京：高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆 40 年序范炳校刊本影印，1990），卷 4，頁 5b-6a。

仁即孝之教」，及他自己後來的體會都說得很明白，又解釋自己為何編輯《孝經宗旨》、《識仁編》和《仁孝訓》的經過與用意：

> 起不敏，自壯歲讀中秘書時，會近溪羅先生入都，因得請為弟子，蓋聞先生之教如此。先生既歿而遺言在，起抱而讀之，其言仁言孝，燦乎若日月之明也。起謹集之，為《孝經宗旨》，為《識仁編》，梓之燕邸。又數年家居，讀先生之言，益熟而自覺，夫向之所集者尚未善也，乃手自抄錄，補其遺漏，芟其重複，所存者蓋萬餘言，分為兩卷，上卷曰孝訓，下卷曰仁訓。一以志傳習之省，一以公聲氣之同。[124]

但另一方面，楊起元對師說的詮釋與洞見，更與其個人對《孝經》格外看重有關。楊起元不僅親註《孝經》，[125]在 1590 年代出任南京國子監司業和祭酒等職時，也刻《孝經》，頒於太學。[126]他又雜採《小戴禮記》言孝之語成《孝經引證》一書，並節錄虞淳熙的《孝經集靈》。以上二書連同《孝經》，在 1590 年由羅汝芳弟子聶鋐付梓出版，當時聶鋐為宿遷縣知縣，這些書籍的出版自然也有教化地方的目的。[127]楊起元從事這些《孝經》相關的編輯出版工作，加上他以教育官員身分的倡導，都使得他對晚明孝經學的提倡具一定地位。

楊起元的孝經觀點，不僅承繼羅汝芳孝弟慈之論，[128]事實上更接近虞淳熙的宗教色彩。這不僅表現於他節略《孝經集靈》出版的事實，也可以從他的文

---

124 楊起元，〈仁孝訓序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 10b-11a。

125 據《續修四庫全書總目提要》，楊起元的《孝經註》一書，刪除章名，屏絕一切舊註，以肫摯之情、顯淺之理來講說。見中國科學院圖書館整理，《續修四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1993），頁 821。

126 虞淳熙，〈何象明武林德政詩序〉，《虞德園先生集》，卷 3，頁 32a。

127 聶鋐是江西南城人，於萬曆 18-20 年(1590-1592)出任宿遷縣知事，見李德溥修，方駿謨纂，《宿遷縣志》（清同治 13 年刊本。台北：成文出版社，1974），卷 4，頁 11a-b(219-220)；卷 16，頁 6a(993)。出版《孝經》三書的情形，見楊起元，〈孝經序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 4b。

128 楊起元自認他的學問主要承繼羅汝芳，從他下面這段話也可看出兩人學問上的相契。楊起元曰：「明德之發用不假人為，最真最切者，無如孩提之愛父母，稍長之愛兄弟，慈母之保赤子，藹然於一家之中，而吾身耳目之加，手足之所措，何親如之，故身字下提一家字，尤為喫緊，若治國平天下者，舍孝弟慈而求之，安在為明明德於天下哉。」見氏著，《太史楊復所先生證學編》，卷 1，頁 35b。

字中輕易看出許多近似虞淳熙之處。例如，他同樣深信誦讀《孝經》以感通神明的真實性：

> 雖書生賤士，持誦是經〔《孝經》〕，且足以感靈祇，致瑞應。是至德無賢愚，要道無貴賤，雖一物之微，率此足以格天享帝，而況於人乎，而況士大夫，而上至於崇貴乎。……不知孝之為德，一切天地山川鬼神萬靈，莫不率由。故是經所在，必皆擁護；誦之出口，必皆欣悅；持之在身，必皆瞻仰。何則？生生之大本在是也。噫，使世人咸知生生之大本，自知是經感應尤甚於竺典玄篇，而其尊重之情亦豈有異哉。[129]

與虞淳熙一樣，楊起元比羅汝芳更多說及神靈感應之事。同樣以人爲太虛的遺體，孝德爲一切山川自然人物的秩序源頭，他說：「造物者之于人也，何異慈母之于嬰兒乎」；「盈宇宙一靈也，尊而名之曰天，親而名之曰心，如以心爲肉團之位也，則天亦豈形體之蒼蒼者哉。」[130]這或許與楊起元本身的宗教傾向有關，他同樣深涉三教，從其《諸經品節》編纂釋、道二家經典 29 種，並於書卷首自題「比丘」，[131]即可知其對二氏之學涉獵和認同的程度。再者，他也和虞淳熙一樣注重從《禮記》論孝的實踐面，他的《孝經引證》便是雜採《禮記》之言而成，並同樣引述強調《禮記・祭統》論天子、諸侯、后妃將祭前的齋戒工夫；他對〈西銘〉的重視與評價也與虞淳熙相同。[132]由此種種，都可輕易見其與虞淳熙相近的《孝經》觀點。

另外，楊起元在〈誓戒編序〉中有一大段發揮《孝經》的文字說：

> 吾人自母胎分形而下，有所饑寒痛苦，即啞然而啼，蓋有此身，即有此知，有此知，即有以自愛，故曰身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝

---

[129] 楊起元，〈孝經序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 3a-b。

[130] 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 1，頁 6a-b、9b-10a。

[131] 楊起元輯，《諸經品節》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995）。

[132] 楊起元在每段引文後附上一句《孝經》經文，他在引〈西銘〉後所加的經文是：「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。」而虞淳熙對〈西銘〉的評語是「天明地察語」。見楊起元，《孝經引證》，頁 3b-4a。引《禮記・祭統》一段文字，見同書，頁 2a-b。

之始也。顧豈獨人為然哉，推之物類，莫不盡然。惟一切含靈，無不自重其生，此民所以為胞，物所以為與，天地所以為大父母，而孝之德所以通神明而光四海也。是故物之生未嘗賤，人之生未嘗貴也，而有貴焉者，以人能充之以育物，而物徒知重生且不足以自保，此其所以懸殊也。若夫人舍其所以能育物者，則與物正等耳，何貴之有。然則人之所以貴者以能育物也，人之所以能育物者，以有孝思也。孝思之極，是以能明乎孝之所自始，明乎孝之所自始，則能明乎物之所為同，明乎物之所為同，則不忍以嗜慾殘物命，不以嗜慾殘物命，則不傷天地之和而無忝所生矣。[133]

這段文字從人與生俱來的自愛之情爲孝之始講起，講到有靈之物莫不重生，因此推出人與萬物同體，且共同以天地爲大父母，此就是孝德能感通神明的根據。接著楊起元說人之異於萬物的幾希在於人能育物，而育物之能力則來自孝思。推此孝思到至極處，則能明白自己生命的起始根源，也能體認到人與宇宙萬物共同分享的生命源頭，因而不殺生。這段話呼應著羅汝芳以孝弟慈爲良知、爲工夫，從孝弟慈體悟眾人平等、萬物一體的洞見；也呼應著虞淳熙對孝德感通神明，通過孝以達致社會與自然和諧的強調；而楊起元從自愛、重生推論以支持佛教不殺生的理念，更反映了他個人融會儒、釋二家的特殊學問風格。

尚有一篇值得注意的文章是〈三經序〉，此處三經分別指《孝經》、《道德經》、《圓覺經》而言，楊起元透過對學術產生之時代背景的臆測來評論並聯繫此三經。他認爲孔子論孝時間最早，以正面直截的方式言孝，即從不敢毀傷的愛身講起，其推致則可立人極於無窮；老子「後其身而身死，外其身而身存」等反語，則是針對太執於「愛身」字面意義而導致愛戀身體髮膚的一種批判；而佛教最晚出，教義在破身心之幻、憎愛之執，而了脫生死。楊起元聯繫三者的說法是：「夫既無憎愛，即能平等行慈；不受死，不敢毀傷之至也」；

133 楊起元，〈誓戒編序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 35b-36b。

「是故人誠離幻，即能外身，人誠外身，即能愛人。」他因此將三教串聯起來，認為三教聖人於「愛身」是一致的，也將三部經典總歸為「皆以善愛其身為教」。由楊起元以《孝經》的「愛身」來串聯三教經典與教義，也可知《孝經》在他心目中的地位。

另外值得一提的是，上文說到中江藤樹每朝拜誦《孝經》，他的實踐極可能是根據一個題為〈誦經威儀〉的文本，[134]因為此文隨著江元祚的《孝經大全》傳入日本，藤樹更將其載入氏著的《孝經啓蒙》之中。江元祚並沒有標明此文的著作，過去許多研究藤樹思想的學者都只推論其與江元祚《孝經大全》的關係，這裡我想進一步推斷此文本與楊起元的密切關係，認為此文應該出自楊起元之手，因為楊起元所著的《證學編》內有一〈誦孝經觀〉，他所編的《說孝三書》中亦收有〈誦經威儀〉，二者內容幾乎完全一致，僅有數字之異。[135]清初的應是亦以此為楊起元之作。[136]而且此文本在思想脈絡上也與羅汝芳、楊起元之學十分呼應，此誦文的主要旨意是：孔子《孝經》所闡發孝的意涵在吾人此身所體現的生生不已之道體，「孝」是人人所稟賦的天命之性，孝德之彰顯則有賴吾人身體力行，故人行孝既是天經地義的至德要道，推其至更有光於四海、通於神明的效能。稱頌之末說及「廣育群英」、「下庇斯民」等教化功能，除了有《孝經》「孝治天下」之政教功能意涵，亦呼應著晚明陽明學強調「明明德於天下」，以及釋、道二教以廣度眾生為大孝的觀念。以這個文本和楊起

134 〈誦經威儀〉或〈誦孝經觀〉的內容如下：「每日清晨，盥櫛盛服，上香北向，禮拜畢，面北默坐，閉目觀想，從自身見今年歲，逆觀想回孩提愛親時光景何如，又逆想回下胎一聲啼叫時光景何如，又逆想回在母胎中，母呼亦呼、母吸亦吸時光景何如。到此情識俱忘，只有綿綿一氣，忽然自生歡喜，即便將身觀想作箇行孝的曾子，侍立在孔子之側，無限恭敬，無限愛樂，然後開目、舉手，稱讚曰：曾子行孝，孔聖說經，經於何在，在吾此身，首圓足方，耳聰目明，人人具足，物物完成，離身無孝，離孝無身，立身行道，身立道行，光於四海，通於神明，至德要道，地義天經，我今持誦，不得循聲，願明實義，廣育群英，上尊主德，下庇斯民，庶幾夙夜，無忝所生。」楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 4b-5b。

135 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 4b-5b。《說孝三書》（上海：文明書局，1922）中的〈誦經威儀〉與〈誦孝經觀〉內容幾乎一致，唯有「閉目觀想」與「將身觀想作箇行孝的曾子」兩句分別做「閉目存想」與「將身想作箇行孝的曾子」。見楊起元輯，《說孝三書》，頁 2b。又江元祚《孝經大全》所載〈誦經威儀〉文字與《說孝三書》同，見該書頁 115。

136 應是，《讀孝經》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷 1，頁 3b。

元密切的關係判斷，很可能這就是楊起元每天從事的實踐功課，也可能是他在1590年代推廣孝經教育的一項努力。

另外，再以學承羅汝芳、楊起元的楊東明(1548-1624)爲例，[137]我們從其《山居功課》中，也可讀出類似的思想。例如，他同樣認爲人之身雖生於父母，實來自天地，故人應潔身、敬身以盡孝；[138]他也從「道」的層次說：「何在非物，何在非道。道與物俱，則孝與道存。大哉孝乎，其無往而不在也。」認爲人之孝並不取決於是否能時時守在父母親身旁，晨昏定省地奉養，更在其立身行事是否能合道顯親。[139]又說：「夫道莫大於彝倫，子孝臣忠便是實學」；「大孝終身慕父母，非其心不忍忘親也，赤子真心，惺惺不昧，紛然者不移，則天然者自篤耳。故精一執中，舜之所以明學者，乃共所以隆孝也乎。」[140]同樣把孝的根源推到人的赤子真心（良知），並同樣以虞廷心傳的精一心性修身工夫爲行孝的真正關鍵。而當論到修身實踐時，楊東明則說：

> 故古之善修身者，齊明盛服，非禮不動，居處則端坐如泥，與人則恭而有禮，口不道非義之言，足不踐非禮之地，臨深履薄，戰戰兢兢，其不敢忽於修身類如此。……願吾儕痛以為戒，自今以往，手容欲恭，足容欲重，身容欲肅，口容欲靜，毋以其身為聲色貨利之身，毋以其身為富貴粉華之身，毋以其身為同流合污之身，毋以其身為玩月愒日之身，毋為一人之身，而祈為天下身，毋為一時之身，而祈為萬世身。吁，修身之功斯其至矣。諸生省夫。[141]

從這段話也可看出，楊東明的確承繼羅汝芳、楊起元一脈強調己身通於古今宇宙道身的學旨，並十分重視身體容止的齋戒與合禮，與上述虞淳熙的全孝心法上溯上古禮家強調身心齋戒頗類似。

---

137 焦竑說楊東明的學問得之楊起元，上承羅汝芳。見焦竑，〈楊晉菴文集序〉，收入楊東明，《山居功課》（東京：高橋情報據日本內閣文庫藏明刊本影印，1994），卷首。

138 楊東明，《山居功課》，卷5，頁46b。

139 楊東明，〈陟屺編序〉，《山居功課》，卷8，頁11b。

140 楊東明，《山居功課》，卷6，頁10a、37a。

141 楊東明，《山居功課》，卷6，頁34b-35a。

綜上所論，虞淳熙對《孝經》和孝德的許多論述，是可以在當時陽明學，尤其泰州學者中，找到極強的關聯，無論從學者的交友、實際提倡的作爲、文字論述的內容，我們都發現虞淳熙與羅汝芳、楊起元之間有密切的關係。泰州學者的宗教實踐傾向、對眾民抱持較平等一體的看法、其教義從簡易入手講徹上徹下工夫的特色，與《孝經》在文字和教義上既簡明卻又意旨深奧之雷同處，都顯示其與晚明《孝經》論述的宗教性意涵之間存在某種關聯性，也值得更深入的探討。

四、結　語

本文試圖討論晚明對《孝經》的一種具宗教性意涵的詮釋，此詮釋以虞淳熙爲主要代表人物，其論雖不能說是學界和社會的共識，但仍具相當影響力。本文主要分爲兩部份：第一部份討論虞淳熙論孝的內容，說明他視孝爲宇宙萬物自然和人事的秩序源頭，認爲孝是聖人之學的主要精神，並以孝的傳承爲判準，譜畫出中華文明學統的宗傳系譜。虞淳熙認爲，學的終極目標應是感通神明的境界，故他孝論的核心關注是如何透過愛敬的齋戒心法，達到與天地神明相交的境界，而他所構想的齋戒心法又主要源自《禮記》，因此虞淳熙的孝論高度體現在日常生活中，以禮爲依歸，講究正心修身工夫的意涵。

本文第二部份的討論，主要試圖說明虞淳熙之孝論明顯反映著前代《孝經》學與中國長期三教融合的學術背景，亦與晚明當代的學術氛圍密切相關。從《孝經》緯書與漢魏六朝的《孝經》學，我們看見某些有關《孝經》的宗教性實踐；從釋、道入華後的長期發展，我們也看見儒、釋、道三教在孝的議題上高度融合的現象，而這些歷史傳統的資源則以某種被汲取與再生的面貌呈現在虞淳熙孝論之中，是我們研讀時不可不留意的歷史向度。另一方面，晚明當時三教融合的學術氛圍與江浙一帶一些士人對《孝經》學的提倡，也是虞淳熙孝論發展不可忽視的學術背景。無論虞淳熙的老師袾宏的淨土佛教，或從元代以降發展出高度理學化的淨明忠孝道，抑或當時盛行的陽明良知學，都與虞淳熙的孝論

之間有許多令人玩味的關聯性。最後，本文以較多篇幅處理虞淳熙的孝論與陽明良知學的關係，主要因爲這是個尙未被太多探討的議題，也因爲晚明《孝經》學者對《孝經》的詮釋普遍地運用良知學，加上當時從中國傳到日本的陽明學也環繞著《孝經》發展出高度宗教性的意涵與實踐，更加引起我們留意虞淳熙孝論與陽明學間的關係。經過考查，我們發現無論從學者的交友、實際提倡的作爲，或文字論述的內容，虞淳熙與羅汝芳、楊起元之間都有極強的關聯，顯示虞淳熙的孝論與晚明陽明學間的密切關係。

虞淳熙的孝論讓我們看見一種融會三教思想、體現宗教性意涵的《孝經》詮釋，至於從實踐的角度，除了本文所討論的全孝心法和齋戒洗心的工夫外，是否尙有其他環繞著《孝經》開展出的實踐行爲？前言所述，強調孝的政教功能與強調孝感神應的這兩種論述，到了清初又各自有何發展？這些都是與本文論旨緊密相關，也是筆者十分感興趣卻不是本文可以充分探討的議題，惟願來日的研究能夠另外撰文討論。

徵引書目

一、專書

《孝道吳許二真君傳》(正統道藏第 11 冊)。台北：新文豐出版公司，1985。
中國科學院圖書館整理，《續修四庫全書總目提要》。北京：中華書局，1993。
孔穎達等，《禮記正義》。台北：藝文印書館，1982 九版。
王　健，《「神體儒用」的辨析：儒學在日本歷史上的文化命運》。鄭州：大象出版社，2002。
王　畿，《龍谿王先生全集》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
王月清，《中國佛教倫理思想》。台北：雲龍出版社，2001。
永瑢、紀昀等，《武英殿本四庫全書總目提要》。台北：台灣商務印書館，1983。
朱鴻編，《孝經總類》。上海：上海古籍出版社，1995。
冷德熙，《超越神話》。北京：東方出版社，1996。
吳道南，《吳文恪公文集》。北京：北京出版社，2000。
李延壽，《南史》。台北：鼎文書局，1985。
李德溥修，方駿謨纂，《宿遷縣志》，清同治 13 年刊本。台北：成文出版社，1974。
宗　密，《佛說盂蘭盆經疏》，明嘉興大藏經第 5 冊。台北：新文豐出版公司，1987。
契　嵩，《輔教編》，新編縮本乾隆大藏經 140 冊。台北：新文豐出版公司，1991。
姚思廉，《梁書》。台北：鼎文書局，1990。
姚思廉，《陳書》。台北：鼎文書局，1985。
卿希泰、唐大潮，《道教史》。北京：中國社會科學出版社，1994。
卿希泰主編，《中國道教史》第二卷。成都：四川人民出版社，1993。
唐　樞，《禮元剩語》，《木鐘臺集》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
徐興無，《讖緯文獻與漢代文化構建》。北京：中華書局，2003。
荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光——雲棲袾宏之研究》。台北：慧明文化出版，2001。
屠　隆，《鴻苞》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
張　載，《張載集》。台北：漢京文化事業有限公司，1983。
張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》。台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003。
陳繼儒，《白石樵真稿》。台北：新文豐出版公司，1997。
袾　宏，《雲棲法彙》，明嘉興大藏經。台北：新文豐出版公司，1987。
彭際清，《居士傳》。成都：成都古籍書店，2000。
程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家》。台北：廣文書局，1995。
馮夢禎，《快雪堂集》。台南：莊嚴文化事業事業有限公司，1997。

馮夢禎《快雪堂漫錄》。成都：巴蜀書社，2000。
黃小石，《淨明道研究》。成都：巴蜀書社，1999。
黃元吉編集，徐慧校正，《淨明忠孝全書》。台北：新文豐出版公司，1985。
黃奭輯，《黃氏逸書考》。台北：藝文印書館，1971。
業露華，《中國佛教倫理思想》。上海：上海社會科學院出版社，2000。
楊東明，《山居功課》。東京高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆 40 年(1612)序范炳校刊本影印，1991。
楊起元，《太史楊復所先生證學編》。東京：高橋情報據日本宮內廳書陵部藏明萬曆 24 年(1596)序刊本影印，1990。
楊起元，《孝經引證》。上海：明文書局，1922。
楊起元，《楊太史家藏文集》。東京高橋情報據日本內閣文庫藏明刊本影印，1994。
楊起元輯，《說孝三書》。上海：文明書局，1922。
楊起元輯，《諸經品節》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
虞淳熙，《虞德園先生集》。北京：北京出版社，2000。
鄒　漪，《啓禎野乘》。北京：北京出版社，2000。
鄒元標，《鄒子願學集》。東京：高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆 47 年序刊本影印，1990。
蕭子顯，《南齊書》。台北：鼎文書局，1990。
應　是，《讀孝經》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
鍾人傑編，《性理會通》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
羅汝芳，《孝經宗旨》。上海：文明書局，1922。
羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》。台北：國立中央圖書館據明萬曆 46 年劉一焜刊本攝製。
嚴紹璗、源了圓主編，《中日文化交流史大系・思想卷》。杭州：浙江人民出版社，1996。
顧憲成，《小心齋劄記》。台北：廣文書局，1975。
山井湧等校注，《中江藤樹》。東京：岩波書店，1971。
山本命，《中江藤樹の儒學その形成史的研究》。東京：風間書房，1977。
加地伸行，《中國思想からみた日本思想史研究》。東京：吉川弘文館，1985。
古川治，《中江藤樹の總合的研究》。東京：ぺりかん社，1996。
後藤三郎，《中江藤樹伝及び道統》。東京：理想社，1970。
道端良秀，《中國佛教と儒教倫理孝との交涉》。東京：書苑，1985。
藤樹神社創立協贊會編，《藤樹先生集》。滋賀：藤樹書院，1928。
Teiser, Stephen. *The Ghost Festival in Medieval China.* Princeton: Princeton University Press, 1988.

二、論文

冉雲華，〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，收入氏著，《從印度佛教到中國佛教》。台北：東大圖書公司，1995。

古正美，〈大乘佛教孝觀的發展背景〉，收入傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》。台北：東大圖書公司，1990。

呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《台大文史哲學報》，期 61，2004 年 11 月，頁 223-260。

呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 32，1999 年 12 月，頁 165-208。

李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉。台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1999。

周西波，〈道教文獻中孝道文學研究〉。台北：文化大學中文研究所碩士論文，1995。

柳存仁，〈許遜與蘭公〉，《世界宗教研究》，期 3，1995，頁 40-59。

卿希泰、詹石窗，〈淨明道新探〉，《上海道教》，創刊號，1988，頁 10-16。

張克偉，〈中江藤樹與日本陽明學〉，《東方雜誌》，復刊卷 21 期 11，1988 年 5 月，頁 46-56。

黃進興，〈「學案」體裁產生的思想背景：從李紱的《陸子學譜》談起〉，收入氏著，《優入聖域》。台北：允晨文化出版公司，1994。

慧　天，〈中國社會的佛教倫理形態〉，收入張曼濤編，《佛教與中國思想及社會》。台北：大乘文化出版社，1978。

吉川忠夫，〈六朝時代における《孝經》の受容〉，收入氏著，《六朝精神史研究》。京都：同朋舍出版，1984。

Ch'en, Kenneth K. S. "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28, 1968, pp. 81-97.

Schopen, Gregory. "Filial Piety and the Monks in the Practices of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *Toung Pao* 70, 1984, pp. 110-126.

Religious Dimensions of Filial Piety Developed during the Late Ming: Yu Chunxi's Interpretation of the *Xiaojing* and Its Cultural Context

Lu Miaw-fen*

Abstract

This article discusses a discourse on the *Xiaojing* (*The Classic of Filial Piety*) with rich religious implications that developed during the late Ming. This discourse was closely related to the contemporary syncretism of the Three Teachings, and its central figure was Yu Chunxi. This paper begins with an examination of Yu Chunxi's ideas about filial piety, and then turns to the intellectual and cultural context that informed Yu's ideas. Yu Chunxi promoted filial piety beyond the level of mere ethical relations, treating it instead as a cosmic creative force and the natural order. He believed that it possible to communicate with a Spirit intimately involved in human affairs through true acts of filial piety. He therefore proposed the "mental practice of devotion to filiality" as key to filial acts, a practice he grounded in the *Liji* (*The Book of Rites*) emphasizing long-term constant cultivation in ways that were similar to the practices of mind cultivation found in the Neo-Confucianism, Buddhism, and Daoism of the day. Yu also expressed his vision of Chinese cultural transmission by the sole criterion of filial piety.

Turning to the context of Yu's thought, this paper focuses on previous studies of the *Xiaojing* and the syncretism of the Three Teachings. In addition to delineating Yu's debts to earlier religious interpretations of the *Xiaojing* during the Han and Six Dynasties and some similar concepts of

* Institute of Modern History, Academia Sinica

filial piety in both Buddhist and Daoist traditions, it is also important to note the close relationship between Yu's thought and contemporary Yangming Confucianism.

Keywords: ***Xiaojing*, Yu Chunxi, Zhu Hong, Jingming Dao, Luo Rufang, Yang Qiyuan**